Pierre Drieu La Rochelle

APPUNTI PER COMPRENDERE IL SECOLO

Edizioni all'insegna del Veltro

Pierre Drieu La Rochelle

APPUNTI PER COMPRENDERE IL SECOLO

Edizioni all'insegna del Veltro

Traduzione di
Tiberio Graziani

Edizioni all'insegna del Veltro
Viale Osacca 13
43100 Parma

NOTA INTRODUTTIVA

«La politica, come la si intende da più di un secolo, è una ignobile prostituzione delle alte discipline».
Carentan in *Gilles*

Tradurre e curare l'edizione italiana di Notes pour comprendre le siècle *ha rivestito per chi scrive un vero e proprio obbligo. E su diversi piani. Anche su quello strettamente privato, personale. Mi si può – se si vuole – scusare questo atteggiamento soggettivo; ma Drieu La Rochelle ha rappresentato per un certo tipo esistenziale un amico e talvolta – purtroppo – un fratello maggiore, anche quando non ce ne era affatto bisogno.*

Appunti per comprendere il secolo – *gettati sulla carta nel '40 e così presentati al pubblico – è inattuale come lo era in quegli anni nella sua struttura; riguardo invece ai temi trattati era talmente attuale da essere compreso pienamente – col senno del poi – soltanto ora, ora che ci avviciniamo al termine del secolo in questione.*

Tra meno di quindici anni anche questo secolo sarà finito. Chi scrive sarà intorno ai cinquanta: una buona età per trarre un bilancio della propria esistenza. Questo è tempo di ri-definizioni al fine di dare un senso alla propria vita. Mi rivolgo a quelle generazioni che vanno dai venticinque ai quarant'anni. Queste pagine di presentazione degli Appunti *di Drieu valgono quanto un monologo e non vogliono essere altro. È duro sentire le proprie parole e in particolare confrontarle con quelle di Drieu.*

Scriveva Josè Ortega y Gasset nel Tema del nostro tempo*: «Se è vero*

che ogni generazione consiste in una peculiare sensibilità, in un repertorio di propensioni intime, ciò vuol dire che ogni generazione ha una propria vocazione, una sua missione storica. Pende su di essa il severo imperativo di sviluppare quei germogli interiori, di dar forma all'esistenza che la circonda secondo i canoni della propria spontaneità. Ma accade che le generazioni, al pari degli individui, tradiscano a volte la loro vocazione e non compiano la loro missione. Vi sono, infatti, generazioni infedeli a se stesse, che ingannano l'intenzione storica riposta in esse. Invece di affrontare con decisione il compito loro assegnato, sorde agli urgenti richiami della loro vocazione, preferiscono sonnecchiare adagiate su idee, istituzioni, piaceri creati dalle generazioni precedenti e che non hanno alcuna affinità con il loro temperamento. Ed è chiaro che questa diserzione dal posto che si occupa nella storia non la si commette impunemente. La generazione che delinque trascina attraverso l'esistenza il suo perpetuo disaccordo con se stessa, il suo fallimento vitale».

Benché sappiamo, al pari di Ortega y Gasset, che siamo il portato storico delle generazioni precedenti e al contempo gli artefici decisivi della nostra vita, contemporaneamente un IO e un TUTTO umano, non pensiamo che penda su di noi alcun imperativo severo o almeno non vogliamo accettare questa imposizione storica in quanto, in virtù della nostra capacità di decidere[1], possiamo scegliere – entro un campo delimitato, beninteso, quello che occupiamo come esistenti – il nostro destino. Semmai la vera infedeltà a se stessi è proprio quella di non affrontare con decisione una scelta, quale che sia, anche quella di sonnecchiare. Questa è la diserzione; così il brano di Ortega trova la sua integrazione.

Le generazioni italiane e europee dal dopoguerra fino ad oggi non sempre sono state fedeli a se stesse, ma sempre è mancato loro un sentimento, quello della libertà di esprimere il proprio ordine. Un tentativo è stato sul piano culturale quel fervore che negli anni della ricostruzione ('45-'60) faceva capo all'esistenzialismo, ma anche in questo caso, invece di andare a indagare un'anima europea, le sue debolezze e le sue virtù, ci si scrollava di dosso ogni immagine unitaria d'una cultura europea e si andava a studiare un'anima occidentale, anzi la si andava creando. È anche per questo che l'Europa, negli ultimi quarant'anni, pur non avendo sofferto nessuna guerra

[1] «Poiché ogni esistente è in qualche modo libero» (O. Weininger).

guerreggiata se non a tratti e con nessuna convinzione (Francia - Indocina, Francia - Algeria) quasi che fosse isolata dal resto della terra (che sempre ha continuato a subire le distruzioni e la fame), ha sofferto la guerra dell'identità, del proprio stato civile. Il '68 è a un tempo una crisi d'identità per gli europei e il contraccolpo della razionalizzazione del sistema di vita europeo, imposta dall'Occidentalismo. Si parlava di rivoluzione, di comunismo, e si moriva anche; sparuti gruppi, araldi d'un realismo radicato nelle anime europee, chiedevano la libertà di lottare per la propria esistenza affermando che la «battaglia per l'Europa passa per Pechino»; ma anche costoro morivano. Dietro ciò, invece, viveva e imperava la spartizione democratica del mondo. E dopo il '68, il corollario del '77. Dovremo aspettare il trionfo del post-moderno per recuperare l'identità? Quanti ri-torni al cosiddetto politico e quanti al privato? Come dovremo vestirci? Eskimo e sciarpa rossa o semplicemente una P38 oppure Moncler e Timberland?

Se i precedenti anni sono stati stigmatizzati «di piombo» con la solita presunzione di schematizzare, questi che viviamo presentano una inversione di tendenza per quanto riguarda la politica. In questa «riflessione» che già sa di epoca il tratto dominante è la fuga attraverso il divertimento: superficialità delle relazioni. Forse il divertimento nasconde qualcosa di più profondo; la maniera di accettarlo: il gesto.

Ecco: questi anni si srotolano attraverso dei gesti privi di contenuti. Il non-contenuto è il valore dell'oggi.

Il vuoto che ci è intorno, che qualcuno di noi si porta dentro, il vuoto, che è anche l'anima degli aghi il cui pieno è la droga, nuovamente ci aggredisce e ci trascina nel suo abisso. Eppure basta un atto decisivo, di cui l'uomo europeo più volte ha dato dimostrazione. Ma per far questo bisogna avere il coraggio di non disertare come ricorda Ortega. E di fare degli sforzi, gli sforzi di avere le idee chiare. Appunti per comprendere il secolo sono un esempio di queste idee, ma sono solo appunti e si fermano al 1940. Essi rappresentano indubbiamente una sintesi di storia europea per penetrare questo secolo; assieme a Mesure de la France (1922) e a Socialisme fasciste (1934) gli Appunti mettono più compiutamente a fuoco che gli altri saggi il Drieu scrittore politico e anzi danno anche una prova della sua coerenza di pensiero, tante volte messa in dubbio dai suoi critici. C'è un filo, una trama che tiene uniti i saggi politici di Drieu, riscontrabile perfino nel suo stile: come quest'ultimo è spesso contraddittorio, ma incisivo, così le sue idee

si scontrano ed esprimono intuizioni che il lettore avverte tra le righe. Ma più compiutamente rileva P. Vandromme: «Il valore dei saggi politici di Drieu è dovuto al fatto che sono opere d'intuizione, scritte di slancio, passionalmente. Sembra, leggendoli, di assistere alla nascita di un pensiero. Ecco perché ci paiono spontanei, inattesi, burrascosi. ... Il merito maggiore di Drieu è di mostrarci i suoi passi del lavoro intellettuale, i suoi brancolamenti, le sue esitazioni. ... Drieu è l'oratore che colpisce, che sorprende per la rapidità, che sconcerta e disturba per la sua asprezza, che scandalizza per le sue novità e che spaventa per le sue profezie. Egli non sa condurre un discorso logico e ordinato; mira piuttosto all'efficacia, che gli pare legata intimamente alla potenza dell'urto». Drieu tutto questo lo sa, per convincersene basta leggere la post-fazione che chiude gli Appunti.

Il filo di cui scrivevamo qualche riga sopra è la considerazione precisa dei fatti, è lo scrollarsi di dosso le ideologie quando non sono più utili come strumenti, è l'intuizione che, dalla nascita della America, dalla decadenza dell'Europa, dall'affermazione della Russia sovietica, se si vuol vivere in Francia, come in qualunque altro paese europeo, è necessaria la ricostruzione dell'uomo europeo. Questa ricostruzione Drieu l'avverte nel suo primo saggio politico, quando chiama l'Europa eterna protagonista dopo averne delineato assieme alla Francia la sua dolorosa e confusa gestazione. Ha cercato di dargli una prima armatura in Socialisme fasciste, che rappresenta anche un antidoto alla decadenza dell'Europa, e infine in Notes pour comprendre le siècle ripercorre il cammino dell'uomo europeo dalla perdita dell'equilibrio medievale del corpo e dell'anima fino alla sua presunta rinascita.

Appunti per comprendere il secolo completano l'indagine larochelliana nel mondo fenomenico della politica. Se con Mesure de la France era stata urlata la necessità di «misurare», di conoscere lo spazio fisico e politico della Francia e dell'Europa, se in quelle pagine l'autore si era preoccupato – con la passione di chi prende la parola a nome di una generazione – di far notare ai suoi contemporanei l'importanza del peso, della misura, insomma del numero negli interrogativi della politica, negli Appunti avvertiva la necessità di conoscere il tempo che ritma gli avvenimenti fra le nazioni, il prima e il dopo dei fatti.

L'intuizione di Drieu è stata quella di dimostrare l'importanza della conoscenza, per la sua generazione, dello spazio europeo e del dispiegamento

temporale in questo spazio. L'Europa aveva bisogno di questa conoscenza; evitandola – dopo l'illusione fascista – è diventata quella descritta in poche righe con magistrale incisività nella Disintegrazione del sistema di Freda.

In Appunti si delinea ancora una volta il «discorso» larochelliano sul fascismo. Non bisogna dimenticare che questo discorso si nutre anche delle riflessioni sul comunismo russo; e come potrebbe essere diversamente, trattandosi per Drieu di miti possibili rigeneratori della sua Europa socialista? A distanza di quasi cinquant'anni, leggendo queste pagine insieme agli scritti 1939-'40 pubblicati postumi nel '64 da Grasset, ci accorgiamo quello che poteva essere e suscitare il fascismo: il fascismo come poesia del XX secolo, ma anche come prosa, come nevrastenia dell'uomo cosiddetto moderno. L'uomo bisognoso di spazi, l'uomo della civiltà, è per Drieu un fascista come è fascista l'uomo della cultura. Ricorre incessantemente nei saggi di Drieu, nei suoi romanzi (ma non sono anche questi dei saggi?) una visione tragica, connaturata ad una umanità che potremmo definire archetipicamente «greca»: quella della storia come palingenesi.[1]

E così l'uomo della decadenza, l'ultimo uomo anticipato da Zarathustra ritrova nel fondo della propria disperazione, della propria solitudine, la forza di scoprire con quella tipica lucidità permessa dallo stato di debolezza – quasi come una sorta di difesa antropologica – la propria essenzialità e quindi la forza di nuovamente vivere reinventando il passato e ricreando il presente-futuro.

Ma questo appartiene a Drieu oppure all'homo europaeus?

Ovvero Drieu è l'araldo di una idea europea nella epoca della morte delle nazioni di razza bianca? A queste domande non si può rispondere, perché non si è in grado di dare alle parole un contenuto di azioni.

La visione tragica scoperta in Drieu prende corpo politicamente in questo secolo col fascismo, fenomeno europeo per eccellenza e ambivalente perché essenzialmente europeo.

Col fascismo si esteriorizza la crisi del XX secolo; per suo tramite l'uomo europeo vorrebbe uscirne e per questo edifica sogni medievali e apocalittici, tende all'armonia del bello, ma deve partire da una nudità meschina e debole, e questo è possibile? Dove trovare, per una grande costruzione, pulsante vita, muscoli vigorosi e occhi puri?

[2] *Cfr. Orient et Occident* di R. Guénon.

Occorre cercare, sapere che nei popoli europei esiste una poesia sotterranea, incarnata da un tipo umano ora santo, asceta, guerriero, tribuno, capopopolo, istrione e avventuriero a seconda della sua «situazione» spazio-temporale. Questo tipo umano è sempre presente nelle fasi delle storie grandi e piccole dei popoli d'Europa.

Drieu – terribilmente calato nel secolo – riesce a dare un colpo d'occhio quasi oltre il tempo e da ciò emerge la sua tempra di antropologo, di cantore delle anime europee.

Ma Drieu è calato terribilmente e irrimediabilmente nel suo tempo e così sognando il passato commette errori di valutazione sul presente. Non si accorge che la società di massa – questo cancro epocale – tende a corrompere ogni iniziativa dell'uomo libero, perfino quella di coniugare l'anima al corpo. Così il gusto del proprio corpo diviene con lo sport quella che C. Michelstaedter chiamava la «rettorica del fisico». Anche quei movimenti di cui Drieu si sentiva partecipe fecero dello sport – travalicando perfino le loro intenzioni – un genere dopolavoristico, anticipando paurosamente quello che è per noi oggi: lo sport come riempimento del tempo libero.

Ma tutto questo avviene – e quindi facile gioco ha la decadenza – per stanchezza e deficienza nel discernimento di valori essenziali.

Comprendere il secolo è in un certo senso farlo proprio e per questo nella intenzione di Drieu era necessario fare un lungo viaggio nel passato della storia europea e in particolare in quello più recente della Francia. Escono dalle pagine di Drieu sul simbolismo non dei generici concetti di critica letteraria, ma dei segni per interpretare il presente secolo. La mancanza di un metodo stricto sensu *permette a Drieu – come d'altra parte alla maggioranza dei cosiddetti intellettuali fascisti – una libertà d'indagine che fa della letteratura, della politica, della storia, argomenti vivi e creativi da sperimentare sulla propria pelle. In questo* apparentemente *c'è una sorta di confusione.*

«Confusionario» è forse il termine che qualunque critica ha più usato per definire, condannare o assolvere Drieu. Eppure nel restituire il termine di ambiguità a Drieu, a questo eroe stendhaliano, c'è una apparente *forma di verità, che tuttavia si infrange con l'«esigo la morte». L'autocondanna, la definitiva azione che permette allo scrittore europeo di fare il gioco delle parti, di scegliersi la parte in un mondo che rifiuta il ritmo, la trasgressione salutare, l'altro da sé.*

30 Dicembre 1985, Roma. TIBERIO GRAZIANI

«... e mi sarà lecito
possedere la verità in
un'anima e in un corpo».

I

EQUILIBRIO DEL CORPO E DELL'ANIMA NEL MEDIO EVO

Nei più antichi testi finora pervenutici, possiamo leggere che l'antichità greca – come le altre dieci civiltà antiche da noi conosciute – ha lodato il corpo. Ma lo ha fatto senza insistervi, poiché allora la forza e la bellezza erano qualcosa di naturale. C'è una sorta di semisilenzio dell'uomo sul proprio corpo che esprime il possesso, rigoglio, gioia. Nelle *Pitiche* e nelle *Olimpiche* di Pindaro l'elogio del corpo non è mai lo scopo principale; non sono lodati tanto la bellezza dell'effetto quanto la potenza delle cause: gli dei, le famiglie. La vita è tutta impregnata di religione e la forza degli atleti è parallela alla profondità e alla forza creativa dei miti e dei riti. Analogamente in Omero, nelle prime parti della Bibbia, nei poemi indiani, iranici, babilonesi, egiziani.

Più tardi l'Antichità opera tutte quelle distinzioni che ci sono note e che le saranno fatali. Isola il corpo sotto una falsa luce estetica. Luce per un istante splendida; in seguito però il corpo e l'anima divisi vanno ad opporsi. È facile cogliere questa separazione in Platone. Egli predica l'equilibrio nelle *Leggi*, definisce con precisione tutti i diritti e i doveri del corpo ma soltanto in vista di una utilità politica; infine separa l'anima dal corpo che ne diventa la prigione. L'anima, lasciata a se stessa, comincia a perdere vigore. Arrivano le filosofie, che, molto prima del cristianesimo delle origini, trascurano condannano o negano il corpo e in tal modo preparano l'indebolimento, lo smarrimento e la destituzione dell'anima.

Nel ciclo storico in cui ci troviamo il Medio Evo tratta il corpo come la prima Antichità, poiché esso è una prima Antichità giovane e primitiva.

Su questo argomento, come su altri, la maggior parte delle persone colte si accontenta dei vecchi pregiudizi. Crede ancora che il Medio Evo abbia, più d'ogni altra epoca, trascurato e odiato il corpo. Ora occorre esaminare quale sia stata veramente la vita e il pensiero degli europei in quei secoli.

Il Medio Evo è stata una magnifica epoca di giovinezza. Questa giovinezza non solo ha trionfato nei costumi, ma anche nelle arti, nella poesia, nella filosofia e nella religione.

Essendo un'epoca giovane è un'epoca di forza fisica. Fino al XVI secolo il corpo fiorisce spontaneamente. È un'epoca di splendore fisico, splendore che non ha forse nulla da invidiare alla prima Antichità, né nelle azioni, né tantomeno nella loro rappresentazione.

Tuttavia l'uomo del Medio Evo ha già perduto gran parte della sua vivacità e della sua rudezza. Non è più un primitivo.

Con i progressi della scienza storica e preistorica l'epoca primitiva dell'umanità viene spostata sempre più indietro. Tutte le volte che abbiamo rappresentazioni figurate dell'uomo, anche risalenti a 5000 anni prima di Cristo, lo troviamo già immerso in una civiltà, già indebolito e stanco, educato e urbanizzato. Da questo punto di vista Omero e Pindaro sembrano poeti raffinati dell'età ellenistica.

Quando inizia la storia dell'Europa moderna, allorché i tratti della vita feudale risultano composti dell'incontro del mondo romano con quello germanico, la rozzezza scompare da tutta una parte dell'Europa. Rimane ancora al Nord e all'Est, nelle marche del regno dei Franchi, che confonde Gallia e Germania. In Francia l'uomo dell'XI secolo è tanto lontano dal selvaggio disordine post-carolingio quanto noi lo siamo dai furori della Fronda.

Quest'uomo vive in quella che chiamiamo una civiltà, in una società più che sufficientemente organizzata. Dalla parte del Mediterraneo trova dietro di sé migliaia e migliaia di anni di vita elaborata. L'eredità di una cultura così ampia gli è presente più di quanto non si creda. Vive nella vicinanza abbagliante di Bisanzio e dell'Impero arabo.

Dal lato settentrionale è meno lontano, ma molto lontano già dalle sue origini. Adesso sappiamo che nel Nord Europa, sia presso i Celti che gli Slavi, sia presso i Germani che gli Scandinavi, si erano avuti numerosi stati di creazione originale ed anche molti contatti con le altre aree di civiltà.

Tuttavia quest'uomo ha ancora un corpo, e un corpo magnifico. Vive nel colmo della primavera. È abbastanza civilizzato per raffinare la propria forza, ma non ancora per cominciare a distruggerla. Il XII e il XIII secolo corrispondono al bel periodo arcaico della Grecia.

Quest'uomo è, grosso modo, un contadino o un guerriero. Ancora non c'è una grande differenza fra il contadino e il cittadino. Il monaco ancor ieri era un pioniere che viveva in campagna, mentre il mercante è un viaggiatore armato. L'artigiano e il borghese, chiusi nelle loro cittadine fortificate, si trovano tutto sommato in campagna. Per recarsi dalla loro casupola, dalla loro stradina puzzolente alla campagna, dove solitamente lavorano, devono fare solo quattro passi. In questo periodo probabilmente c'è un distacco minore fra il barone e il plebeo, ritornato contadino, che nei secoli precedenti, quando la nobiltà di origine germanica, incrociata con elementi gallo-romani, era, a causa dell'allenamento fisico, molto più robusta del popolo che non si era ancora rimesso dal lungo internamento nelle città romane.

Allora tutti gli uomini dovevano resistere al freddo e al caldo, alla fame e alla sete, agli assedi, agli incendi, alle inondazioni, alle epidemie, ai massacri, alla tortura. Le condizioni di vita erano difficili sia per i poveri che per i ricchi. Ognuno era sottoposto a continue prove fisiche. Non sempre, ovviamente, le malattie e le guerre selezionavano i più robusti.

Quando esaminiamo i monumenti che ci restano di quella epoca, scopriamo una stupenda espressione di forza e di allegria nei corpi. La si può cogliere nell'architettura, nella scultura, nelle miniature, nella poesia e nella filosofia religiosa.

Quei castelli e quelle cattedrali non possono essere stati costruiti da gente debole e triste. Nell'armonia delle cattedrali c'è nello stesso tempo una ragione naturale e un'audacia che non possono essere attribuite solo a una fede soprannaturale, ma a una fiducia nella vita, a una gioia di vivere, a un'affermazione esuberante dell'attimo, dell'*hic et nunc*.

È facile cogliere tutto ciò nelle figure dei contemporanei che le arti figurative ci hanno tramandato. Appena la scultura medioevale riesce a superare i primi tentativi ancora insicuri, influenzati dall'arte bizantina, crea un poema in onore del corpo umano che è pari ai capolavori dell'arte greca, egiziana o assira. Malgrado il nostro clima meno caldo e soleggiato, che corrode tutto, malgrado le successive distruzioni ugonotte o

giacobine, possiamo ancora vedere qualche esempio di un'umanità nel pieno delle sue forze. Guardate le statue di Reims: valgono quanto le Korai di Atene. Guardate quei corpi slanciati, svelti ed elastici, quelle ossature forti ed eleganti, quei visi sottilmente espressivi; valgono quanto i visi greci dell'epoca arcaica, quelli che furono delineati prima della rigida formazione di canoni estetici troppo razionali e troppo esteriori.

Cercate di avere un po' di fantasia di fronte a queste forme, cercate di immaginarvi i colori. Pensate ai costumi e alle decorazioni delle case e delle chiese, adesso ricoperte dalla grigia patina del tempo e che erano allora ricche di colori sgargianti. Basterebbe aprire un messale dell'epoca per restare stupiti di fronte alla fantasia multicolore di questi secoli che furono creatori altrettanto, se non di più, di altre epoche feconde.

Se vi fermate davanti a quella vecchia grotta annerita e polverosa che è oggi una cattedrale, pensate che un tempo era fantasmagoria di colori come un tempio egiziano o greco. Le vetrate che non sono state fracassate dagli iconoclasti dei secoli cosiddetti più civili, vi dicono cosa sia stato il Medio Evo; eppure non sono altro che l'ultimo riverbero di ciò che allora bruciava sulla pietra viva, ora morta, e sulla carne in fiore che riempiva quegli spazi.

Guardate una vetrata, un messale, degli stemmi e vedrete sorgere dinanzi ai vostri occhi un'epoca splendente, dove l'oro, l'argento, l'azzurro, i rossi e i verdi compongono un'armonia stupenda. Tutto ciò fiammeggiava sui portali delle cattedrali e sulle parti interne, nei saloni dei castelli, nelle case dei borghesi e dei fattori.

Ancora oggi, malgrado la morte dei colori, ne possiamo cogliere i resti umiliati nei costumi dei contadini e dei soldati. Persino la sobrietà degli abiti religiosi ci offre macchie di colore più belle dei nostri vestiti moderni.

Tutto ciò non era forse un inno fisico, un inno alla gioia dei sensi? Non glorificava forse nello stesso tempo corpo e anima?

Tutta quell'umanità cantava, grondava di canti e di musiche. E il tempo era ritmato da grandi feste collettive dove erano mescolati generosamente il tragico e il comico.

Il Medio Evo ha avuto un corpo possente e, essendone poco cosciente, se ne è rallegrato.

Che cos'è Rabelais? L'ultimo grande grido di gioia del Medio Evo.

Quest'assurda nozione di Rinascimento ha distorto tutto. Il vero Rinascimento è tutto il Medio Evo a cominciare dallo XI secolo, a partire da quando si è sganciato dal caos post carolingio. L'arte romanica, non è già il Rinascimento? Il Rinascimento, come lo intendiamo noi, è solo uno sviluppo e per molti lati un declino del formidabile movimento di vita e di creazione che è cresciuto senza interruzioni non appena gli europei hanno potuto respirare dopo le invasioni (che si protraggono a lungo, poiché dopo le invasioni germaniche c'è quella araba, poi la normanna e la magiara e la turca che prosegue fino al XVII secolo. Di rado l'uomo ha il tempo di respirare).

Leggete le *chansons de geste* che non avete mai letto, che non vi hanno mai fatto leggere, e che sono le prime e le più grandi opere della Francia, il suo più vasto irraggiarsi su tutta l'Europa. Entro una grande sobrietà di linguaggio in esse si canta e si loda la forza del corpo sopra ogni altra cosa. I trovatori giudicano un uomo per prima cosa dalla sua forza fisica – e poi dal coraggio che deriva da questa forza e che ne decuplica gli effetti.

La *Chanson de Roland* caratterizza dapprima Carlomagno per le sue qualità fisiche:

... Gent ad le cors et le contenant fier
S'est kil demandct ne l'estoct enseigner...

«Il suo corpo è nobile e il suo contegno fiero, chi lo cerca non ha bisogno che gli venga indicato...»

«Incontrò Orlando. Non l'aveva mai visto: tuttavia lo riconobbe dal suo viso fiero, dal suo bel corpo, dal suo sguardo, dal suo portamento...»

«Viviano avanza di fronte a suo zio sul ricco tappeto. È molto bello, con la testa bionda e ricciuta, il collo diritto, le spalle larghe e il corpo slanciato...» (*Enfances Vivien...*).

Gli eroi manifestano parimenti una forza incredibile, impossibile; sono giganti, superuomini. Si può vedere in questa esuberanza creatrice di leggenda l'amore del corpo per la gioia che dà all'essere umano. Il trovatore si sente così orgoglioso di lodare la forza fisica, così sicuro, facendolo, di dare una soddisfazione totale ai suoi uditori, che nella sua esaltazione si abbandona al sogno di superare i limiti conosciuti.

«Il conte (Orlando) lo colpisce con tanta abilità che gli fende l'elmo fino al nasale, gli spacca il naso, la bocca e i denti, tutto il corpo e l'usber-

go dalle solide maglie, e l'armatura d'argento della sua sella d'oro e profondamente il dorso del suo cavallo. Irrimediabilmente li ha uccisi entrambi e gli Spagnoli gemono tutti e i Francesi dicono: «Il nostro garante colpisce bene».

I contemporanei giustificavano questo superamento, avendo tentato tutto il possibile con il coraggio fisico; erano giunti alle sue ultime frontiere; testimoni i crociati. Ma come i greci d'Omero, vedevano molto chiaramente la contropartita della forza, che è il dolore. Ciò appariva loro orribile, e contemplarlo strappava loro lunghe grida di pietà. Il dolore d'essere forte e coraggioso e d'essere anche votato a tutti i colpi è modulato in accenti profondi. Gli eroi vanno di fronte alla morte con uno slancio senza riserve; ma poi lamentano la sofferenza della ferita e dell'agonia in esplosioni di estrema sensibilità. Sanno che l'eroismo è un'atmosfera mistica che spinge all'estremo la facoltà di gioire e di soffrire attraverso il corpo, proprio come la santità.

L'eroismo è considerato un eccesso mirabile, inebriante, affascinante, ma pur sempre un eccesso. L'eroe, un po' come al giorno d'oggi, è circondato da un'ammirazione spaventata. Il trovatore parla di Viviano o di Guglielmo d'Orange come i nostri giornalisti di questo o quell'aviatore o ufficiale d'Africa.

Non bisogna dimenticare che le *chansons de geste* sono state scritte o riscritte molto tardi. L'eroismo che vi si canta si sta allontanando e il trovatore è già un uomo di lettere pronto a sghignazzare su ciò che loda, qua e là, geloso, diffidente delle manifestazioni fuori dal comune della nobiltà. E dunque queste manifestazioni si attenuano.

Quando Viviano, trascinato dall'entusiasmo e dal sentimento della vendetta, pronuncia davanti a Guglielmo d'Orange il giuramento fatale: «Ora, ascoltatemi tutti; faccio giuramento al Signore Iddio, Re del Cielo, davanti a voi, davanti ai miei pari, di non cedere d'una lunghezza di lancia ai Saraceni, Turchi o Persiani, quale che sia il loro numero e quali che siano le mie ferite!»... la gioia si arresta, i baroni sono costernati... Temono molto che un giorno a causa di queste parole orgogliose vi sia in Francia un grande dolore e molto sangue versato. Tuttavia subito, «cinque figli di conti e cinquemila paggi vengono a offrirsi a lui».

C'è il comandante Marchand, il padre di Foucauld, di Bournazel o Mermoz.

Sul campo di battaglia di Aliscans si piange e ci si lamenta la sera della battaglia come su quello di Roncisvalle. Immaginando Viviano in agonia, il trovatore della *Chanson de Guillaume d'Orange* grida: «In verità, è un martire».

«Guglielmo è sanguinante, ebbro di amarezza e di collera. Il silenzio che lo circonda lo soffoca. Vaga tra le armi ammucchiate e i morenti... Si accorge di Viviano. Oh Viviano, che miserabile sono. Non speravo più che in te, il più ardito dei miei giovani: ed eccoti morto sulla sabbia come tutti gli altri! Terra, apriti, divorami. Conti, baroni, mi aspetterete invano nell'Orange! Piange, si torce i polsi, non può più tenersi in sella; sviene e cade...».

L'eroe finisce per identificarsi col santo. Guglielmo d'Orange, stanco d'essere un eroe, si fa monaco.

Che cos'è un santo nel Medio Evo? È un esploratore e un missionario come san Colombano o san Bonifacio; è un oratore o un trascinatore di folle come san Bernardo o san Domenico; è un dotto attivo come sant'Anselmo o san Tommaso d'Aquino. Ci sono anche i Papi-Cesari. I puri mistici sedentari e disincarnati non restano soli che nel XV e XVI secolo. Davanti a quei santi eroici di cui Giovanna d'Arco e san Francesco Saverio sono gli ultimi esempi, si stenta a comprendere che anche san Francesco di Sales sia un santo.

Questa gioia di possedere un corpo, di avere un'anima nel corpo, di nutrire l'uno con l'altra vicendevolmente, questa gioia di esistere si manifestava apertamente e pienamente non contro il cristianesimo, ma attraverso e grazie a quest'ultimo.

Qualcuno ha scritto che la bellezza si era espressa nelle cattedrali malgrado la Chiesa! Che assurdità! Ma come è possibile dipingere una civiltà dove la forza dominante sarebbe in contraddizione completa con le altre forze?

La verità è un'altra; esiste una contraddizione, ma si trova all'interno della Chiesa stessa che la sopporta tranquillamente. C'è una contraddizione in tutta l'epoca; ma un'epoca forte può sollevarla con le proprie braccia e spingerla in avanti. I primi giacobini risolsero attraverso il loro slancio l'opposizione che c'era tra la felicità individuale e l'importanza della collettività, opposizione che mette in crisi i democrati contemporanei.

Nel Medio Evo il pensiero della Chiesa esalta la contraddizione fra la bellezza della vita e il suo orrore, esalta la creazione umana e la sua caducità, da cui può essere salvata solo con la grazia. Si erge fra corpo e anima, fra il male e la grazia, fra Dio e il Diavolo, fra la forza e la debolezza, come peraltro nel periodo aureo il pensiero greco si poneva fra Dioniso e Apollo e il pensiero ebraico fra il Dio della bontà e il Dio della collera.

Tutto questo risplende sulle volte delle cattedrali, ove si alternano laidezza comica e bellezza tragica.

Nessuno riuscirà a convincermi che i preti e i monaci non hanno mai amato e capito il Cristo scolpito dai «liberi muratori» sui portali e sulle lunette delle cattedrali, quel Cristo che esprime il senso medioevale della giovinezza e della forza, lo splendore dell'incarnazione di Dio nell'uomo, lo sviluppo dello spirituale nel corporeo.

Il Cristo che trionfa, seduto come un re nel timpano delle cattedrali, non è «il miserabile gobbetto» denunciato dal pagano Celso nel II secolo, ma un bell'uomo, fiero e atletico, dall'atteggiamento magnanimo, con al fianco una donna, una madre e intorno un corteo di evangelisti scolpiti come sansoni ed ercoli.

Questo Cristo esprime pienamente il cristianesimo virile e guerriero delle crociate e anche la grande filosofia cristiana del tempo, che è una affermazione dell'essere, un continuo e potente atto di fiducia nell'accordo fra Dio e il mondo, fra la natura e l'uomo, fra la ragione e la fede.

Tutto ciò, s'intende, si esprimeva in un modo complesso e sottile, in una *gerarchia* di idee movimentata, combattuta, tormentata, continuamente rimessa in discussione e continuamente riaffermata. Nemmeno i greci dell'epoca aurea erano molto semplici nei loro pensieri. Ma gli uni e gli altri possedevano qualcosa di molto semplice: lo zampillo della vita. Forti nella vita potevano anche negare la vita, compiere questa sublimazione delle forze che è coronamento di una vita piena. Provati dai combattimenti, i cavalieri potevano andare, al tramonto, a bussare alle porte dei monasteri e a nascondere la magnificenza dei loro giorni di fronte a una morte che era altrettanto ricca, nutrita dall'opulenza di ciò a cui essi rinunciavano. Vivendo in tal modo, potevano, nelle loro preghiere, nelle loro penitenze, nei canti, negare la vita senza temere di inaridire tale sorgente. Così i greci mettevano d'accordo Apollo e Dioniso, la compostezza civica dell'*agorà* con il delirio mistico degli iniziati nel ritiro del tempio, superando il duplice aspetto gioioso e cupo della vita.

Non c'è nessuna differenza essenziale fra la grande epoca medioevale e la migliore età greca. Anche i greci conoscevano dèi che, morendo e rinascendo, portavano in sé la dialettica del destino umano.

Sarà bene che l'umanità riconcili e riunisca – in una grande integrazione – il mondo pagano con quello cristiano. Il vero paganesimo, quello delle religioni dei misteri, ha preparato il cristianesimo e questo a sua volta ha salvato, compiuto ed esaltato la parte migliore del paganesimo con una forza che prende il nome di rivelazione.

Voi sghignazzate, dite che è molto comico vedermi risalire fino al diluvio cavalcando il mio grande palafreno.

Vi sentite annoiati e disturbati da queste storie.

«Ma che cosa ci racconta? Siamo tanto lontani dal Medio Evo quanto dall'era delle caverne. È evidente che l'uomo oggi non è più come un tempo».

Ma chi vi ha dato a voi giocatori di bocce, pescatori della domenica, bevitori di aperitivi, intellettuali emaciati, larve di biblioteca, il diritto di creare un'immagine dell'Uomo a vostra somiglianza? L'uomo – si trovi sia nel passato che nel presente – è sempre lo stesso. Il futuro può essere più legato al passato che al presente.

È il mito del Progresso che è messo in discussione. Mito ristretto, mito zoppo. Durante questo vostro Progresso non ha perduto forse l'uomo la metà di se stesso? Ciò che ha guadagnato non è stato profumatamente pagato con ciò che ha perduto? D'altra parte ciò che ha guadagnato fino ad oggi era probabilmente dovuto al nutrimento di ciò che stava perdendo lentamente, che gli dava, consumandosi, ancora un po' di calore. Sviluppando il suo spirito l'uomo ha sacrificato a poco a poco il suo corpo; ma lo spirito si è nutrito finora del corpo o di quel poco che ne restava. Quando il corpo è entrato in agonia, lo spirito ha cominciato a dare segni di pericolo. Questi segni hanno pesato sul destino delle nostre generazioni.

Il secolo XX sotterrerà la inutile dottrina del Progresso; se sarà un secolo di rinascita, potrà farlo con allegria.

L'Europa è legata al Medio Evo come l'uomo maturo lo è alla giovinezza. Tutta la forza che le rimane deriva da esso. L'Europa deve rianno-

dare i legami con le sue vere origini e con le cause del suo genio più autentico. Il Medio Evo non ha ignorato il corpo. Sono stati i secoli razionalisti, seguiti al Medio Evo, a dimenticare il corpo e a distruggerlo, arrecando un grave danno allo spirito.

Io mi riferisco al passato... Ma non è solo il passato, è la giovinezza.

E perché non dovrei, spinto dall'approfondimento della storia, riferirmi anche al più profondo passato, alla primissima giovinezza, a quella dell'uomo «primitivo»?

Ma chi, fra i nostri contemporanei, può capire queste cose? Ne sono forse all'altezza quelli che studiano l'uomo «primitivo» con una mancanza di sensibilità incredibile? Provo una grande emozione quando testimonio per quella parte dell'uomo attuale che è uguale a quella dell'uomo «primitivo» o per quella che è diventata debole perché non le è restata fedele. Difendere una parte dell'uomo, sacrificata o dimenticata, significa difendere l'uomo nella sua integrità.

Vedo intorno a me coloro che si occupano della più lontana giovinezza, storici delle religioni, sociologi, etnologi; dopo aver finito il loro lavoro, si allontanano da quel clima come se niente fosse. Non amano l'oggetto del loro lavoro, non ne sono legati intimamente; non cercano in quel passato che la strada meccanica e necessaria del futuro. E io vi cerco e vi trovo un germe che può salvare il futuro.

Io non sono un uomo del passato, sono un uomo della vita.

Mi stupisco di fronte al silenzio che viene mantenuto sul corpo di questi secoli grondanti di sangue giovane. Certo, l'ho già detto, non c'è bisogno di parlare di ciò che procede da se stesso e di ciò che procede bene. Eppure – dell'amore, che procede anch'esso da sé – l'uomo ne fa canti. Ed è anche vero che mentre lo canta, indubbiamente fa l'elogio del corpo che giuoca un ruolo considerevole in questa gioia. E questo è ancor più vero quando canta la guerra. Ora l'uomo l'ha cantata. Almeno fino a Corneille, Racine e Boileau. (Perfino Voltaire nel *Siècle de Louis XIV* e in *Charles XII*. E Hugo in molti poemi. O soldati dell'anno II!). Ma non una parola sulla gioia di vivere fisicamente, sulla gioia della salute fisica!

Desidererei, con minuzia, ricercare tutto quello che possa contraddire quanto ho scritto finora, sino alle ultime righe.

Sicuramente le *chansons de geste* sovrabbondano di grida di fierezza

e di gioia. Tutto ciò che vien detto sulla bellezza della guerra e dei guerrieri deve essere messo sul conto del corpo. E lo stesso corpo è lodato. Ma in termini così discreti! Filosofi e mistici non hanno affatto riserve sulle bellezze dell'anima. Quanto ha pesato sull'umanità il fardello delle precedenti civiltà. Quanto era vecchia – questa giovane umanità d'Europa che riprende la storia a partire dal IX secolo!

Ancora una volta non è colpa del cristianesimo. Poiché è stato l'uomo a fare il cristianesimo, Dio aiutando, secondo i propri bisogni. I razionalisti alla Voltaire che ci rappresentano il cristianesimo come un errore imposto agli uomini da altri uomini sono delle teste matte. Perché imposto e da chi? Dai preti, dai ricchi, dai potenti? Ma chi lo ha insegnato a questi ultimi? Il diavolo – senza dubbio. Il calcolo di tener sotto i deboli con una religione che è un'apologia dei deboli mi sembra un calcolo troppo sottile, assurdo. Eppoi, io so bene che il cristianesimo è uscito lentamente e irresistibilmente dal paganesimo.

Quel che – su questo argomento – è nel cristianesimo non è particolare di esso. Il disprezzo del corpo, il senso del peccato si trovano in tutte le religioni – prima e dopo Cristo.

Ed ora giungo alla dimostrazione che il cristianesimo non ha ucciso il corpo del Medio Evo.

La giovane Europa del Medio Evo, forte e generosa, poteva sopportare questo duplice moto della gloria del corpo nel mondo – guerre, tornei, cavalleria – e della negazione del corpo nella religione. Nella *Chanson de Roland*, l'arcivescovo Turpino dice: «Ecco ciò che è bene! Un cavaliere deve mostrarsi così: portando buone armi e cavalcando un buon cavallo; altrimenti non vale quattro soldi: si faccia allora piuttosto monaco in un monastero e preghi ogni giorno per i nostri peccati».

Esiste un pudore umano, molto anteriore al cristianesimo, che getta come un velo sul corpo. Un velo dapprima leggero, non spesso e neanche schiacciante, ma un velo che protegge dallo sguardo sempre più acuto dello spirito. Questo sguardo che io sguaino qui pienamente e di cui so che è eccessivo.

Rimpiango per il mio pensiero e per la mia penna questo pudore perduto. Ma, ahimè! noi non possiamo sfuggire agli eccessi della coscienza; noi non riusciamo a salvarci da un eccesso della coscienza se non con un altro. La coscienza del corpo oggi può salvarci dal lungo disastro della

coscienza tutta rivolta contro di esso, tutta concentrata e spossata su un punto sempre più astratto.

Non appena l'uomo ha vissuto nelle società urbane, è stato obbligato a diffidare del proprio corpo.

L'uomo non è più riuscito a vivere interamente fuori da se stesso, interamente estroverso, completamente assorbito dalla raffigurazione religiosa di tutte le sue funzioni. I legami ieratici si sono rilasciati, egli ha cominciato a guardare se stesso e gli altri. Il dardo della coscienza individuale ha colpito.

La vita sessuale si è differenziata, individualizzata, resa più sottile, pervertita. Si è iniziato a vedere nel corpo soprattutto il luogo della vita sessuale. L'eccesso sessuale ha attirato il sospetto sul corpo. Sospetto sociale. Il corpo, sorgente di ogni vita, è apparso come la sorgente dell'anarchia, della morte della società.

È apparsa infine la nozione del peccato. Si è nascosto il corpo.

Tutto questo è infinitamente anteriore al cristianesimo, a quel cristianesimo cui si è fatto il torto di opporlo ad ogni passato religioso. Il suo grande merito è di avercene reso, trasmesso le reliquie essenziali, trasfigurandole e sfigurandole ad un tempo.

II

IL RINASCIMENTO. PRIMI SCOMPIGLI

Il Rinascimento, il tempo breve e tardivo che così è chiamato, è l'ultimo, supremo momento di quel lungo, continuo Rinascimento che è stato tutto il Medio Evo.

In Italia il XV e il XVI secolo, in Francia il XVI non scoprono il corpo; ne manifestano soltanto la bellezza. La rappresentazione del corpo fatta dagli artisti dopo l'XI e il XII secolo è iscritta in un movimento incessante verso l'osservazione cosciente, la tecnica organizzata, la scienza completa.

Esisteva una tradizione mai interrotta, una riflessione creatrice che non aveva mai cessato di venire alla ribalta e che aveva stabilito una bellezza già dispiegata. L'Europa che aveva prodotto l'architettura, la scultura del XII e del XIII secolo era già sulla grande strada classica. Il Medio Evo ha potuto essere riscoperto dai romantici, ma esso non era affatto romantico. La tecnica delle cattedrali non ha nulla da invidiare in fatto di scienza e di razionalità alla tecnica dei templi greci e egiziani.

La stessa cosa vale per la poesia e per la filosofia. Il pensiero umano non aveva rotto, nei secoli più bui, con la tradizione, e su questa tradizione esso aveva innestato la sua potenza rinnovatrice. I nostri studiosi d'oggi basano i loro testi di Platone o di Aristotele su manoscritti redatti da uomini che comprendevano ciò che copiavano, le loro precoci creazioni filosofiche lo provano.

Non meno vero è che si rilevi una decadenza del Medio Evo a partire dal XIV secolo, ed a ragione. Il Medio Evo non poteva più sfuggire alla decadenza, come non avrebbe potuto in seguito il Rinascimento o l'epoca razionalista.

La decadenza del Medio Evo è stata precipitata dalla brutalità rivoluzionaria di alcuni elementi del Rinascimento; rompendo troppo completamente con il Medio Evo, il Rinascimento preparava la propria troppo rapida rovina.

Quel che resta per sempre acquisito dalla maggiore parte dei letterati è la superiorità del Rinascimento sul Medio Evo.

Io non chiedo il ribaltamento d'una gerarchia tra le età dell'Europa; chiedo soltanto che si riconosca l'eguaglianza tra la giovinezza e la maturità.

Non protesto contro il tempo, come fanno i volgari reazionari e arcaizzanti, ma chiedo che si ammetta la fatalità del tempo. Secondo me poter scorgere come la morte appare nella vita, non m'impedisce affatto di contemplare gioiosamente questo svolgimento mortale. Mi auguro che sia così anche per gli altri, perché la conoscenza è vera solo se è immersa nell'amarezza e la gioia pronuncia parole giuste solo se assume la maschera tragica. È proprio della decadenza e della dignità umana sapere che ciò che inizia finisce; in tal modo essa si risparmia delusioni infantili. Lasciate da parte lo stupido e rigido orgoglio dell'idea di progresso e tornate di nuovo alla più comprensiva filosofia delle stagioni. Quest'ultima è più conveniente e più utile, perché allora potrete scorgere che laddove una cosa muore un'altra rinasce.

Si è ammessa l'architettura medievale: i nostri contemporanei strascicano le loro suole d'amatori in tutte le chiese. Si è ammessa la scultura medievale e, per quanto la si può conoscere, la miniatura. Si è ammessa la pittura cosiddetta dei Primitivi. Ma non si è ammessa la cultura medievale nel suo insieme, nella sua totalità, nell'ampiezza enorme del suo movimento creatore in tutti i domini. Il fatto è che, a causa dell'arcaismo della lingua o del rivestimento del latino, la letteratura e la filosofia restano circoscritte ai letterati.

La loro curiosità, che trascina quella del pubblico, resta assorbita dai secoli che immediatamente ci precedono, la cui lettura è più facile. E l'abitudine è una delizia.

Occorre conoscere la grandezza del Medio Evo per comprendere come il Rinascimento abbia potuto alterarsi così velocemente, e, passata la reazione relativamente felice della Controriforma, correre ad infrangersi contro il razionalismo oltranzista del XVIII secolo. Già a quell'epoca l'uomo europeo si trovava in una posizione traballante, e rompendo tanto con le forze quanto con le forme del Medio Evo, egli si trovava fuori dal suo reale punto d'equilibrio. È soltanto dopo aver visto come una lenta degradazione questi tre secoli post-rinascimentali che sarà possibile distinguere nel nostro l'ultimo livello della caduta ed anche gli elementi d'una salutare risalita.

La storia del corpo percorre più gradi. Nel primo il movimento del corpo è felice ed ingenuo, non conosce se stesso e si confonde con lo slancio dell'anima; nel secondo lo spirito si riflette sul corpo e ne prende coscienza come fosse un oggetto di piacere – estetico e erotico. È la differenza che esiste fra la gioia e il piacere. Tale è la divisione tra il primo e il secondo Rinascimento.

Il Medio Evo ha conosciuto la gioia del corpo, il Rinascimento ne ha conosciuto il piacere. L'uomo, divenuto maturo, con la sua acutezza offensiva getterà discredito sulla gioia vergine e giovanile? Si sono lodati oltremodo, nell'ordine dell'azione e dell'esercizio dell'essere, gli Italiani sfrenati dei tempi dei Borgia o di Benvenuto Cellini, i Francesi violenti delle guerre di grandezza e di religione ed anche della Fronda, gli Inglesi elisabettiani: sono forse uomini superiori a quelli che hanno scritto le *chansons de geste*, edificato le cattedrali, costruite le grandi filosofie cristiane, combattuto le Crociate? Osservate la giovane Francia nei suoi prodigiosi regni del Levante, nella prima ebbrezza dalla conquista di ogni cosa, prima dell'abbandono all'accesso.

Di fronte alle più belle figure della scultura greca del V secolo, non si può rimpiangere quel fiore di ingenuità indicibile che aleggia sul volto delle Korai?

Qualcosa di insostituibile non è perso con il sorriso di Reims? Anche se la figura sul volto della quale esso si dischiude è vestita? Del resto lo è così lievemente e copre una bellezza così certa a cui si aggiunge forse il prestigio del pudore. E il supremo sorriso del San Giovanni di Leonardo ce lo farà forse dimenticare questo primo sorriso? Dove si trova la più grande bellezza? All'inizio o alla fine? L'esitazione tra questi due sorrisi può essere soltanto infinita, come anche tra gli affreschi di Assisi e quelli del Vaticano. È possibile preferire le chiese del XII secolo a quelle del XV, ai palazzi del XVI. Racine, Shakespeare ci faranno dimenticare la *Chanson de Roland*, la leggenda di Parsifal, Dante, Villon?

Se esagero mi si perdoni il mio amore appassionato per la giovinezza.

Ma l'esagerazione che mi ha saziato muore, poiché, vedete, lo confesso, ora ho voglia di attardarmi su quel momento meraviglioso tra la primavera e l'estate che è l'ultimo Rinascimento. La maturità non è meno ammirabile della giovinezza, ciò che tuttavia arriva dalla suprema bellezza oltrepassa già – senza che si sappia e quindi che si veda appieno – la bellezza, esaurisce la sostanza di cui è fatta. Ah! Vorrei sentire soltanto sospensione là dove c'è già l'eccesso.

È vero che quel che amo in questo Rinascimento è ancora il Medio Evo, quel che rimane del Medio Evo, amo in questo ultimo Rinascimento ciò che sussiste del primo. C'è ancora naturalezza in Vinci e Michelangelo e in Shakespeare. In questo sguardo troppo cosciente, già intellettuale che si piega sul corpo, c'è ancora qualcosa di spirituale. C'è ancora giovinezza in questo appesantimento d'esseri maturi che non sono ancora del tutto disincantati.

Il Rinascimento possiede ancora il senso dell'insieme delle forze umane e del loro necessario equilibrio. Esso non sacrifica l'anima al corpo; in esso il Medio Evo onora ancora l'anima nel corpo. L'Europa cristiana ritrova Platone, ma non è forse stata generata per buona parte da lui?

Attraverso Platone, negli umanisti cristiani del Rinascimento, il Medio Evo raggiunge quel risultato cui ha sempre teso: la riconciliazione della fede e della ragione.

Vi ha teso (come nel cristianesimo dei Padri della Chiesa, o almeno in quello dei Padri greci) con gli eretici ed anche con le deviazioni della maggior parte dei suoi ortodossi; vi ha teso attraverso ciò ch'esso ha già ripreso dall'ellenismo per mezzo del mondo arabo, con la cabbala neoplatonica.

Il cristianesimo del Rinascimento pare essere sul punto di porsi nella migliore tradizione antica, che era già vero umanesimo, l'umanesimo religioso, equilibrio (in Platone e Aristotele) tra l'umano e il divino, la filosofia e la religione, la ragione e l'ispirazione mistica delle iniziazioni.

Nel *Gargantua* l'iscrizione posta sulla grande porta di Thelema; due passi segnano bene l'equilibrio. Il primo:

Honneur, los, deduict
Ceans est deduict
Par joyeux acords;

Tous sont sains au corps;
Par ce bien leur dict
Honneur, los, deduict.

Il secondo:

Ci entrez, vous, que le *sainct Evangile*
En sens agile annoncez, quoy qu'on gronde:
Ceans aurez refuge et bastille
Contre l'hostile erreur, qui tant postille
Par son faulx stile empoizonner le monde;
Entrez qu'on fonde ici *la foy profonde*
Puis qu'on confonde et par voix et parolle,
Les ennemis de la *saincte parolle*!

Momento di sospensione ove Rinascimento e Riforma, ancora confusi nei loro punti di vista, non sono separati ed opposti nei loro eccessi.

Come ha intravisto Nietzsche, il papato avrebbe potuto presiedere alla felice e totale riconciliazione della tradizione pagana e cristiana, presunte nemiche, se non fosse arrivata la Riforma.

La Riforma è arrivata solo come un eccesso in risposta all'eccesso in cui per altro sprofondava già il Rinascimento.

Già si delinea lo squilibrio che si farà inumano e disastroso nel XVIII secolo. Gli Europei stanno per staccarsi dalle solidità del Medio Evo, sono sul punto di perdere il senso della loro spiritualità virile.

Avviene la rottura fra campagna e città. Il contadino vede allontanarsi per sempre l'uomo della città. Non appoggiandosi più su una civiltà interamente rurale, il contadino si sgomenta di fronte alla città che gli sbarra l'orizzonte ed inizia a retrocedere e a degenerare. L'apparato feudale grava su di lui come un peso morto senza più giustificazione morale. Viene abbandonato dai suoi padroni, dai suoi capi. Resta con il suo parroco per marcire insieme a lui. La nobiltà responsabilmente feudale è morta e viene sostituita da una nobiltà di servizio che diserta i suoi castelli e arriva alla città attraverso la corte.

Disimparerà quella vigorosa e completa cultura del corpo ch'era l'apprendistato cavalleresco. Ne afferra soltanto l'ombra nei suoi maneggi e nelle sale d'armi. Appaiono le armi da fuoco che uccidono il cavaliere come la macchina a vapore ucciderà l'artigiano. Sotto le ultime armature il corpo si rattrappisce. La guerra diventa un'industria che confonde gli

uomini nei reggimenti come le altre industrie li confondono nelle loro fabbriche. Perfino i conventi migrano nelle città.

L'uomo diviene sporco; si chiudono i bagni del Medio Evo. Si scopriranno le parrucche e i merletti; la donna metterà il corsetto. L'uno e l'altra si appollaiano sui tacchi.

Si comincia a parlare della natura, proprio perché si è lontani da essa; se ne parla in un modo lontano, nostalgico, vago. Nel XVI secolo fa la sua comparsa l'apologia del *buon* selvaggio. Non si vede che il legame dell'uomo con la natura è nel suo corpo. Si comincia a vedere nel corpo soltanto un termine d'opposizione astratto con l'anima. Il corpo, che è diventato un oggetto estetico ed erotico, cessa d'essere quella sorgente fresca e spirituale ch'era stata durante il Medio Evo.

La deviazione si delinea in Rabelais e Montaigne. Nell'Abbazia di Thelema, il culmine della sua opera, Rabelais conserva l'equilibrio fra il corpo e l'anima. Egli salvaguarda il senso nobile del corpo, ma si vede che questo corpo farà fatica a bilanciare tanto intellettualismo montante. L'intellettualismo rimpiazzerà lo spiritualismo.

Nelle città inizia la formazione delle concezione borghese della vita, la concezione intellettuale e razionalista dell'uomo senza corpo, dell'uomo seduto. L'indebolimento del corpo si confessa nella mano dell'artista con le contorsioni barocche.

Tuttavia, tutto ciò è soltanto abbozzato, ci sono ancora forti resistenze.

La rottura è esplosa nel dramma della Riforma. Nel XV secolo il misticismo si esasperava e si isolava. Lutero e Calvino sono innanzi tutto un sussulto, per altro misero e del tutto deviato, della spiritualità del Medio Evo che avverte il pericolo e che si irrigidisce in un umanesimo sempre più sprezzante verso le sue fonti.

Allora le due forze a lungo unite nella spontaneità unica della giovinezza andranno a separarsi, ad opporsi, mistica e ragione diventano misticismo e razionalismo.

Appaiono gli *ismi*.

L'umanesimo del XVII secolo, del secolo classico, si manterrà grazie ad una prudenza troppo politica e tutta costretta in un canale di fecondità sempre più angusto.

Non si abbraccia più in tutta l'ampiezza dei suoi termini la lezione

d'equilibrio che è nell'età d'oro dell'antichità e neanche si scorge più ciò che di essa si è trasferito nel cristianesimo europeo, dove è rifiorita.

Tutto si sarebbe inaridito se non ci fosse stata la corrente sotterranea del giansenismo e di Pascal che reinserisce la rivolta protestante del puro amore di Dio nella disciplina cattolica.

L'umanesimo classico, cristiano in maniera razionale, somiglia troppo alla Controriforma e al cristianesimo razionalizzato di questa: ne è il fenomeno corrispondente. Tali caratteri rivelano che il cristianesimo dell'Europa è stato colpito in tutte le sue articolazioni.

Occorrerebbe ritornare ad una mutilazione che era già stata gravissima, anteriore a quella del protestantesimo. La rottura con la Chiesa d'Oriente aveva preparato queste disgrazie per la Chiesa d'Occidente. La Chiesa d'Oriente aveva portato via con sé alcune verità preziose che sono perdurate a lungo nel cristianesimo russo: un senso concreto del divino nell'umano, un evangelismo attivo. La Chiesa d'Oriente possedeva qualcuno dei vantaggi del protestantesimo senza averne tutti gli inconvenienti.

La Chiesa cattolica a partire dal XVI secolo perde il senso della grande creazione spirituale in Europa ed ogni vera iniziativa. Nella Controriforma, sotto le apparenze rigoriste, dove si esibisce una pomposa meschineria, essa si appoggia sulle parti più grette e più caduche del Rinascimento. Riforma in parte i suoi costumi, ma soprattutto (come anche lo stesso protestantesimo, così presto inaridito nel suo slancio) essa imbocca la strada di un umanesimo razionalista che tradisce le sue origini. Essa stessa fabbrica nei suoi collegi l'umanesimo gretto del XVIII secolo che le si rivolterà contro. I Gesuiti e gli Oratoriani, nei loro corsi di retorica e di filosofia, preparano i rivoluzionari di volta in volta troppo sentimentali e troppo razionali.

Coloro che avvertono il pericolo, i pascaliani, i giansenisti sono respinti nell'ombra dove deperiscono e dove essi stessi sono toccati dal razionalismo.

Non ci sono più mistici né santi. Ha forse prodotto un santo il XVIII secolo? Il protestantesimo trova solo una forza effimera nel suo «pietismo».

Il male è così grande che genererà più tardi come reazione solo la sorgente adulterata del romanticismo cristiano.

Dopo la separazione dell'anima dal corpo, fuori dallo spirito si scatena la ragione. Il razionalismo anticristiano lottava contro un avversario fantasma: spogliato dei suoi prestigi sociali e politici dall' '89, perfino lo spirito della Chiesa apparve come un razionalismo scarno.

In quel momento si comprende, dopo un secolo di vana lotta, il riavvicinamento d'una Chiesa – che, superata la moda del romanticismo e a dispetto degli sforzi, d'altra parte più o meno illuminati, dei più grandi scrittori, ha ristagnato nel male d'un razionalismo disonorevole – con il regime nato dall' '89 moribondo, regime caratterizzato da un razionalismo così compiacentemente confessato in tutte le sue debolezze.

III

RAZIONALISMO E ROMANTICISMO

La piena giovinezza, la piena salute, il pieno equilibrio dell'Europa medioevale si esplicano in tre momenti: 1) la decadenza del Medio Evo; 2) le riprese, in diversa maniera incomplete, del Rinascimento e della Riforma, 3) della Controriforma e del Classicismo.

Ci sono anche tre momenti nello sviluppo del male: 1) il XVIII secolo dichiara il Razionalismo e abbozza la sua apparente e vana controparte, il Romanticismo; 2) la Rivoluzione dell' '89 precipita questi elementi nella vita impregnandola completamente; 3) il Romanticismo sviluppandosi mostra risultati e contraccolpi della Rivoluzione Razionalista.

Io paragono il Francese prima del 1750, che ha inventato il Razionalismo ma che ancora non lo ha vissuto, e il Francese del 1830 che ne è interamente penetrato e sconvolto.

(Fra i nostri contemporanei alcuni credono di non abusare della ragione più di Marivaux o Montesquieu, altri sono ancora fieri d'essere nell'estremismo di d'Alembert o di Tracy, altri infine pensano di spingere più lontano dei romantici il rivolgimento della ragione contro se stessa. L'uomo del nostro tempo è fatto dalla vicinanza in lui di questi atteggiamenti, di queste pretese, o piuttosto della loro irrimediabile mescolanza).

Fino al 1750 l'uomo è ancora qualcosa di sostanziale, solido, intimamente vincolato a se stesso, pieno di gioia severa.

Lo vedo tale e quale lo ha dipinto Watteau. Il *Gilles* è un capolavoro capitale per chi ama la vita e spia le sue trasformazioni con una emozione ansimante. Felice scambio tra la potenza graziosa, l'austerità luminosa delle figure di Reims e il restringimento delle ossa, la fatica contratta dei

nervi degli uomini dipinti alla fine del XIX secolo, gli uomini dell'epoca impressionista e simbolista, gli ultimi e più acuti romantici. (Gli impressionisti d'altra parte non dipingeranno più l'uomo: la fine del ritratto è un segno sinistro).

In *Gilles*, che vigore e che salute! Quale radicata sicurezza, quale certezza nello slancio, quale tranquillità nello equilibrio, quale levità espressiva! Qui c'è ancora la nobiltà; essa non è più fatta d'infinita fierezza, di speranza totale come a Reims, ma perlomeno di larga agiatezza, di sufficiente generosità, di saggezza non restrittiva. Nessuna traccia d'avarizia.

L'introversione è a malapena abbozzata. Quel sorriso leggermente beffardo, impercettibilmente disilluso segna una piega che potrà diventare meschina ma che ancora non lo è interamente.

Nei suoi occhi risiede ancora un enigma, abbastanza ricchezza per formare una complessità. Le contraddizioni convergono ancora. C'è tanta distanza tra il moto delle passioni e la coscienza che ne è coinvolta perché continui un certo battito libero del cuore. Ma il moto delle passioni abbraccia solamente uno fra gli elementi della totalità; in quegli occhi non c'è più il cielo, ma soltanto la terra.

La grande risorsa mistica del Medio Evo non è ancora tuttavia interamente esaurita; si è soltanto ridotta dal cielo alla terra, dalle passioni di dovunque alle passioni di quaggiù. La musica umana nasce ora solamente dal moto delle passioni terrestri, senza più collegarsi con gli altri moti dell'universo; ma questo moto di passioni terrestri è ancora interamente impregnato dell'antico ritmo ampio, grave, totale. Da qui quella forza emotiva che si sprigiona dagli ambienti e dai paesaggi di Watteau.

L'umanesimo cristiano non è lontano: uomini e donne educati da una Chiesa destituita mettono un residuo di pietà nella galanteria e nell'onore.

L'attacco all'anima non è ancora passato per il corpo. Il corpo è addolcito, ma non attenuato: v'è ancora nelle spalle, nelle mani marcate di *Gilles* vero vigore. Bongustaio, grande bevitore, buon amante, buon amico, buon soldato. È il tipo d'uomo che vincerà la battaglia di Fontenoy e difenderà eroicamente l'India e il Canada. È il tipo d'uomo che è capace di scrivere le commedie e i romanzi così elegantemente fitti di Marivaux, le *Lettere Persiane*.

In *Gilles* la sofisticazione è sopraffatta dalla salute. Non sembra essere il contemporaneo di Vauvenargues enfatico e nevrotico.

Non è *Candido* già ferito e ghignante e nemmeno è il *Nipote di Rameau* un po' troppo furibondo nell'esposizione, nella dispersione della propria forza. C'è modestia in questo plebeo di *Gilles*; non è ancora il sognatore stravagante che dichiarerà guerra all'Europa dei re – e poi per inerzia, per ostinazione orgogliosa, per irrigidimento megalomane, all'Europa dei popoli. Non è sicuramente l'uomo di quelle generazioni convulse in cui troviamo Chamfort, Rivarol, Louvet, Laclos, Sade – e poi ancora Heraul de Sechelles, Saint-Just, Bonaparte, Sénancour, Chateaubriand.

Stendhal appartiene ancora per alcuni versi al mondo di Watteau; ha portato fino a tutto il XIX secolo quel che rimaneva della salute del XVIII. Ha ricercato e ritrovato in Italia quel mondo fitto e delicato di Watteau, quel mondo nobilmente appassionato.

In *Gilles* l'uomo non possiede più la vera grandezza spontanea, ma gli rimane il pudore nel piacere e la virilità nella tenerezza.

In lui nessuna cortigianeria verso le donne, nessuna scostumatezza; scelta e gusto nella passione. La Reggenza è passata come schiuma senza lasciar traccia su questa Francia; è la giovinezza vigorosa di Louis le Bien Aimé.

Confronto *Gilles* con uno dei grandi ritratti dipinti all'inizio del XIX secolo da David o da Ingres. Non vi chiedo di estremizzare e di prendere una figura emaciata di Géricault che anticipa la devastazione del tempo. A dispetto della sua prestanza, non è più soltanto l'anima, ma anche il corpo che comincia ad alterarsi. La struttura ossea si deforma leggermente, le mani si assottigliano, lo sguardo si smarrisce.

Nel frattempo il Francese si è incrinato. L'inquietudine e il dubbio sono apparsi nel suo sguardo – o la sfida insensata. Nel frattempo l'uomo ha privilegiato eccessivamente una delle sue forze sulle altre: la ragione; l'ha isolata.

Ha perso il senso dell'universo e del divino.

Certo si occupa della natura e ne parla abbondantemente. Ma non è più la natura del Medio Evo, in un rapporto tacito e tanto più efficiente, un elemento in qualcosa di più vasto, un testo che si esprime attraverso il mistero di tutto ciò che resta fra le righe. Non è più animato che dall'ardore intellettuale dell'uomo, un grande meccanismo ove l'ingegnosità

delle sue invenzioni materiali e delle sue compiacenze artistiche rappresenta l'unico bagliore. Sicuro, la scienza e l'industria sono appena sfuggite da mani artigianali e conservano ancora qualcosa del loro calore umano. Ma l'universo non è più conosciuto come un grande essere pieno di risorse enigmatiche, d'immensità segrete, d'infinito.

Confessando l'inconoscibile alla sommità dell'universo, l'uomo del Medio Evo assicurava a se stesso, verso l'altezza continuamente perduta, una facoltà eterna di slancio. Le cose erano ciò che erano e altro ancora. Tutto poteva essere rimesso in discussione da irruzioni indicibili: miracolo, grazia, eroismo, santità.

La ragione dei razionalisti è una brusca riduzione delle possibilità umane alla pratica delle cose materiali, è una sistematizzazione nefasta dei procedimenti più immediati di questa pratica. E le possibilità del corpo subiscono tale riduzione quanto le possibilità dell'anima. Questa ragione piena di sfida che si crede tutta tesa verso l'avvenire, è l'arresto dell'uomo.

Da ciò scaturisce immediatamente il sussulto e l'esplosione del romanticismo, un tentativo disperato di sradicamento di questa ragione – di distensione stravagante di questa ragione. Il romanticismo nasce verso il 1760 contemporaneamente al razionalismo aggressivo. Rousseau è contemporaneo di Condillac e di d'Alembert. Analogamente in Inghilterra, a Locke si aggiungeva subito Berkeley, il quale, fondando l'idealismo soggettivo, assicura per l'avvenire le basi più sicure per lo sviluppo abnorme del romanticismo. Attraverso un gioco di contraccolpi immediati la ragione si volge in razionalismo e la sensibilità in sentimentalismo.

Appena appare il sentimentalismo appare anche la maliconia che va presto a volgersi, a contorcersi, in sconforto e in pessimismo.

C'è già amarezza, scetticismo, quasi disperazione in Lacols, Rétif, Sade. Accanto a loro, ancora più che non Rousseau accanto a Voltaire, Bernardin con il suo ottimismo sembra solo una scommessa, una simulazione.

L'uomo ha fatto la Rivoluzione e l'Impero – guerre civili ed esterne: si è prodigiosamente espresso e logorato. Il grande eccesso, la profonda debolezza che vivono nel razionalismo sono apparsi in questo ciclo di ventisei anni. L'uomo, per il troppo credere alla ragione, ha fatto la guerra in tutta l'Europa in nome della ragione e si è esaurito. Razionalista, egli non si è mostrato ragionevole. Incapace di porsi in equilibrio con altre cose, la ragione diviene principio di eccesso, d'intolleranza, di frenesia imperativa.

C'era già troppo razionalismo nella ragione del secolo classico; di qui nasce, già rispetto all'Europa, l'attitudine legislativa e autoritaria dei Francesi di Luigi XIV, che era valsa loro fallimenti e disgrazie e che, seguitata sotto Luigi XV, era valsa loro altri fallimenti e altre disgrazie.

Questo è il destino dell'uomo. Egli pone un principio nuovo, lo impegna in un'azione ed eccolo subito alterato e cambiato. Egli si ostina nell'apparenza d'una fedeltà nominale; infatti sotto il nome del suo nuovo dio ben presto sfigurato egli continua a servire il suo antico dio, ma ormai in maniera tesa e aleatoria. La Convenzione spinge più lontano di quanto abbia potuto Luigi XIV l'orgoglio francese, troppo lontano, e il groviglio dei due culti, quello della ragione e quello della Francia, crea nei Francesi una cattiva coscienza, uno spirito travagliato, una condotta disastrosa. Il patriottismo, il nazionalismo, che allora fanno la loro comparsa, servono l'interesse della patria e della nazione meno bene dell'insieme di usi precedenti nati nella stessa incoscienza della patria e della nazione ma anche sotto i saggi dettami dell'esperienza.

Dopo questi ventisei anni di razionalismo radicalmente vissuto, la Francia è meno grande, ed essa è colpita alla radice.

L'Impero francese di Napoleone era stato solo la mostruosa e sterile ipostasi dell'orgoglio razionalista.

Ecco qui di seguito la testimonianza di Lamartine nella sua seconda prefazione alle *Meditazioni*:

> Mi ricordo che quando entrai nel mondo c'era una sola voce sulla irrimediabile decadenza, sulla morte avvenuta e già fredda di questa misteriosa facoltà dello spirito umano (la facoltà della poesia). Era l'Epoca dell'Impero; era il momento dell'incarnazione della filosofia materialista del diciottesimo secolo nel governo e nei costumi. Tutti quegli uomini impregnati di spirito geometrico, i soli ad avere la parola e che opprimevano noialtri giovani uomini con l'insolente tirannia del loro trionfo, credevano d'aver disseccato per sempre in noi ciò cui essi erano pervenuti, in effetti, a corrompere e ad uccidere in loro stessi, tutta la parte morale, divina, melodiosa del pensiero umano. Solo chi l'ha subita può descrivere l'orgogliosa sterilità di questa epoca. Era il sorriso satanico di un genio infernale giunto a degradare una intera generazione, a sradicare un entusiasmo nazionale, a uccidere una virtù nel mondo; quegli uomini avevano nel cuore e sulle labbra lo stesso sentimento di impotenza trionfante quando dicevano: «Amore, filosofia, religio-

ne, entusiasmo, libertà, poesia; niente di tutto ciò! Calcolo e forza, cifra e spada, questa è la realtà. Crediamo solo a quello che si può provare, sentiamo solo ciò che tocchiamo; la poesia è morta assieme allo spiritualismo che l'ha generata».

E affermavano il vero, essa era morta nelle loro anime, nelle loro intelligenze, morta dentro loro e attorno a loro. Per un sicuro e profetico istinto da loro destinato temevano la sua resurrezione nel mondo con la libertà; ne gettavano al vento le piccole radici appena esse spuntavano sotto i loro piedi, nelle loro scuole, nei loro licei, nelle loro palestre e soprattutto nei corsi di formazione militari e nei politecnici. Tutto era organizzato contro questa resurrezione del sentimento morale e poetico; era una lega universale degli studi matematici contro il pensiero e la poesia. Soltanto la cifra era permessa, onorata, protetta, pagata. Poiché la cifra non ragiona, poiché essa è un meraviglioso strumento passivo della tirannia che mai chiede per quale scopo sarà impiegata, che non giudica se verrà usata per servire l'oppressione del genere umano o la sua liberazione, la morte dello spirito o la sua emancipazione, il capo militare di questa epoca non desiderava altra missionaria, altra fanatica, e questa fanatica lo serviva bene. Tutte le idee in Europa furono imbavagliate dalla sua mano di piombo. Da allora abborrisco la cifra, questa negazione d'ogni pensiero; e contro la potenza esclusiva e gelosa dei matematici lo stesso sentimento e orrore che resta al forzato verso le catene fredde e dure che serrano le sue membra, e di cui egli crede ancora di sentire la fredda e dolorosa impressione quando sente il cigolio d'una catena. I matematici erano le catene del pensiero. Respiro; esse sono spezzate!

Durante questa bufera l'anima dei Francesi è cambiata. Non si è affatto pensato al dramma di coscienza che si è sviluppato nell'esercito repubblicano divenuto imperiale. Il cinismo succede all'entusiasmo e nel cinismo le nuove coscienze si uniscono a quelle antiche. I Giacobini con gli stivali, all'inizio idealisti al pari di Saint-Just, Carnot e Robespierre, finiscono per pensarla come Danton, Hérault de Séchelles, Fabre d'Églantine, Fouché, Talleyrand, il marchese de Barras, le volpi della Rivoluzione. Il cinismo alla fine del XVIII secolo si è impersonato in un uomo come Laclos che dopo aver scritto *Les Liaisons dangereuses* ha fomentato sornionamente la rivoluzione per il duca d'Orléans, poi, ridiventato militare, è finito in Italia come mercenario di Napoleone.

I militari partiti duri, tornano cinici. I Capitani Coignet si mutano in Colonnelli Bridau, e i loro figli saranno dei romantici dall'anima falsa.

Nell'*Oberman* di Sénancour che fa eco a Coleridge, a Heinrich von Kleist, l'uomo affonda nella sentimentalità di Rousseau che va dalla melanconia al pessimismo. La nobiltà esiliata secerne, sotto il segno del patibolo, il romanticismo. La vendetta di questa nobiltà nei confronti della Francia è quella di ritornarvi nella fisionomia di René, Oberman e Adolphe.

In seguito saranno i de Vigny, de Lamartine, de Musset a rispondere a Lord Byron e al Conte Leopardi.

Saranno vane la profonda ripresa, la riconquista della ragione mistica da parte di de Maistre e di de Bonald e di Maine de Biran, per lo meno immediatamente.

I figli dei guerrieri ritornati avranno in comune solo questa sentimentalità melanconica che passa da Hugo e si prolunga in tristezza fino alla fine del XIX secolo, attraverso Flaubert, il primo Zola; L. de Lisle, Mallarmé e Barrès. Notiamo subito che in Nerval, Baudelaire, Rimbaud, spingendosi all'estremo limite della disperazione, questa sentimentalità melanconica comincia a sovrastare, essa raggiunge e supera Pascal, essa tende a Nietzsche.

La corrente cinica e quella melanconica si incontrano spesso nei romantici. Il punto d'incontro è la vita sessuale.

Tutto appare sano in tutto ciò come nel resto fino a verso il 1750. Ma ecco Crébillon, il Diderot dei *Bijoux indiscrets*.

Il segno più importante lo troviamo nelle *Confessions*: la confessione dell'onanismo – fisico o morale, del soggettivismo sentimentale. All'incirca nello stesso tempo, Laclos costruisce la teoria della seduzione organizzata, del piacere concertato. E dieci anni dopo Sade passa allo sfruttamento cosciente dell'erotismo, all'automatismo forsennato. La dolce voluttà di *Gilles* è diventata, in meno d'un secolo, erotismo contratto e ghignante.

Musset scriverà la *Prière de Rolla* e, si dice, *la Comtesse Gamiani*. Vigny sarà segretamente ossessionato dai deliri del letto. E con Balzac, accanto a Louis Lambert, ci saranno de Marsay e tutte le altre volpi.

Il giovane Stendhal, l'uomo prima del 1750, è certamente toccato dal male del secolo, ma egli contiene questo male con la tendenza all'azione, al viaggio e alla curiosità, con il gusto del piacere e delle idee chiare e praticabili.

Nel romanticismo si vede che l'uomo è rimasto sconcertato dagli avvenimenti accaduti dall'89 al '15, che è stato condotto a certe riflessioni, ma queste riflessioni egli non le porta fino in fondo e ben presto se ne allontana.

Che cosa è un romantico? È un uomo che ha dubitato della ragione

vedendo lo spettacolo dal 1789 al 1815, ma che, essendo disposto a credervi così perdutamente come un uomo del XVIII secolo, infine è pronto a credervi ancora; vi si ricongiunge disperatamente. Così Lamartine, Vigny e Hugo.

Il romanticismo ha presente gli inconvenienti del razionalismo, la rottura tra ragione e mistica, ma non può riannodare nulla. Le convulsioni politiche lo hanno obbligato a percorrere il contorno di questo strappo, di questo abisso, che crea l'assenza della mistica, ma la sua educazione razionalista non gli fornisce gli elementi solidi per colmarlo. Così la religione per lui è un atto di fede che può essere solo vago e vano.

Lamartine, Hugo, Vigny hanno intravvisto la saggezza di de Maistre, in seguito l'hanno dimenticata. Lamennais, che ha ripensato de Maistre, diventa dopo il 1830 più inconsistente di tutti gli altri.

Tutti iniziano con l'inquietudine, lo spavento, il lamento davanti le rovine della Storia. Tali sentimenti dimoreranno in Vigny, Hugo, Musset, nel fondo del loro cuore, anche forse in Lamartine a dispetto del suo ottimismo ufficiale di personaggio consolare. Ma tutti, bene o male, rinnovano lo sforzo e la sfida razionalista nel 1830, nel 1848; e, dopo l'insuccesso del '48, il naufragio del '52, il naufragio del '70 e del '71, quelli che restano lo rinnovano ancora, in una forma definitivamente imbastardita, nella III Repubblica. L'ottimismo di Hugo, rimbambito dopo il '70, è tipico di questa persistenza romantica tanto quanto l'ottimismo a buon mercato di Zola degli ultimi scritti, dei vangeli democratici.

Ossessionato dal dispiacere di non poter essere altro che razionalista e di non poter diventare solidamente un mistico, l'uomo romantico cerca di staccarsi da una analisi incompleta e dunque deludente perdendosi nell'eloquenza lirica e nella fantasia artistica. Egli si rifugia nel vago per sopravvivere. Peraltro, se è un uomo stanco, occorre riconoscere che in lui risiedono ancora grandi risorse d'energia. Cerca anche di cavarsela attraverso un formidabile moto di scienza, di industria, di viaggi. Balzac si appassiona alla scienza e all'industria; egualmente Hugo, Lamartine, Vigny – più tardi, quell'altro grande romantico che è Zola. Infatti Zola è un romantico, egli non fa altro che seguire il movimento di Hugo, di Balzac; è anche l'ultimo romantico un po' virile. Virilità che sussiste soltanto per mostrare la sua decadenza, il suo rilassamento.

La maggior parte dei primi romantici, dal 1820 al 1840, fugge in questo modo il male che si portano dentro e ci riescono grazie alla creazione verbale. Creazione gonfiata, ma tuttavia bella per l'ampiezza delle linee; grandi poemi di Hugo e Lamartine, di Musset e Vigny, di Balzac e Stendhal – di Géricault e Delacroix – di Berlioz. Ma tra loro c'è già qualche solitario che ha fiutato tutto l'odore della morte. Sintetici come Sénancour e Costant; come Saint-Beuve, Rabbe, Pétrus Borel, un po' più ampi ma anche più vaghi. I più grandi questo odore, in certe occasioni, lo conoscono molto bene: Musset, l'Hugo della *Tristesse d'Olympio*.

Alla seconda generazione si è in pieno fetore di morte: Nerval che è della prima ma vi si dischiude più tardi, Flaubert, Baudelaire.

Alla terza generazione, si è come mitridatizzati, si fa dell'atmosfera di morte un modo di vita confinata e disincarnata con Mallarmé e Villiers, Huysmans, il primo Barrès.

I romanzieri riescono a sfuggirvi meglio: Stendhal, Balzac, Zola. Ma è soltanto un'apparenza dovuta al fatto ch'essi cercano di descrivere tutta la vita del loro tempo sia nelle sue forze che nelle sue debolezze. Nel loro intimo essi partecipano all'élite più ristretta dei poeti e dei pensatori.

Il romantico aveva sentito questo dispiacere di non poter diventare un vero mistico; egli non è stato capace in effetti di ripiegare nelle profondità organizzate della grande mistica cristiana, né in quelle della grande mistica pagana, della grande tradizione occulta; ha soltanto sfiorato Platone, assai meglio penetrato durante il Rinascimento.

Pure i grandi reazionari che intraprendono la critica al razionalismo – de Maistre, Chateaubriand, de Bonald – hanno a loro disposizione solo lo stesso razionalismo o le risorse dell'illuminismo. I romantici non avranno nulla di più. Da ciò il vano inseguimento della religiosità che possiamo riscontrare presso di loro.

In maniera deplorevole è stata trascurata l'importanza dell'illuminismo, come origine e sostegno del romanticismo e impulso verso le grandi sorprese spirituali della fine del XIX secolo.

L'illuminismo è servito da ponte tra l'umanesimo cristiano e il risveglio mistico del vero romanticismo che è il simbolismo.

Il risveglio del misticismo, morto nella Chiesa, si presenta nei suoi dispregiatori, negli Illuminati, nei Massoni, in una forma troppo contaminata dal razionalismo in Francia, altrove più profonda poiché subito fiorisce nei romantici inglesi e tedeschi.

È nel misticismo protestante che è stato preparato l'Illuminismo. È un protestante a dare il primo barlume della ripresa religiosa nella letteratura: Rousseau. Ma in lui c'è quasi soltanto retorica, come nel cattolico Chateaubriand.

La sola risorsa del XVIII secolo è questa filosoferia che si agita sotto un sudario astratto: Swedenborg, Berkeley, Saint-Martin. Tuttavia da costoro la fiamma passa a Nerval, a Balzac.

I poeti da salotto subiscono ciò in maniera molto indiretta: Chateaubriand, Lamartine, Musset - Hugo e Vigny soprattutto.

IV

COMPIMENTO DEL ROMANTICISMO

Naturalismo e simbolismo

Certo nel Medioevo c'erano grandi città dove gli uomini vivevano ammucchiati, ma non così grandi, né così numerose e né vicine le une alle altre, unite da villaggi, se non a partire dal XVIII secolo. E nelle città le condizioni non erano tali che l'uomo vi potesse perdere completamente l'insegnamento della natura. Essa gli riportava alla memoria continuamente il giusto rapporto tra il corpo e l'anima, la gioia e il dolore, la vita e la morte.

L'uomo nella grande città non sa più cosa vi sia dietro la fame e la sete; egli dimentica le piante, gli animali e le stagioni. Per lui i cani, i cavalli, i gatti, gli uccelli sono soltanto manichini. Egli vive come se non si morisse mai, pensa come se non esistessero terremoti, epidemie, guerre, massacri. O il poco che sa di tutto ciò egli lo nega disperatamente e pretende che ciò non accade più o non accadrà più. E, in effetti, non accadrà più in quanto egli nega il figlio.

L'uomo non cammina più, né corre più, né salta. Muove a malapena i suoi organi e le sue membra. Mangia e beve troppo. L'unico movimento che gli rimane è quello dell'erotismo.

Vive secondo un'abitudine angusta, si muove da una stanza all'altra, da una strada all'altra. L'immensa estensione della città moderna annichilisce l'orizzonte, annega la pietra nella pietra e l'uomo nell'uomo. La pietra, questa cosa viva, diventa un'astrazione come la carne umana.

L'uomo scorge del paese soltanto linee indurite, colori cotti, i visi della folla che sono espressioni appena contratte, innumerevoli zeri mal gonfiati da un sottile soffio di vita.

L'industrializzazione accentua i misfatti dell'urbanesimo. Poiché tutto è fabbricato dalla macchina la città assume un aspetto sempre più astratto, più rigido; afferrata dal vortice di innumerevoli macchine che presiedono i suoi lavori e i suoi piaceri, essa stessa diviene una enorme macchina. La vita diventa sempre di più un automatismo istantaneo.

Il razionalismo, spaventato da se stesso e dal suo allontanamento dalla vita, si è sforzato di riprendere il proprio controllo facendosi materialismo, poi macchinismo, poi automatismo; così è ritornato su se stesso e ha ritrovato la sua pura astrazione. La nostra vita attuale tra calcolatrici e rotative, giornali e cinema, le scommesse ai cavalli, slot-machines, i musei e la diffusione dell'erudizione è tutto sommato esattamente una pagina di Condillac.

La macchina ci mostra il trionfo, ma anche la decadenza della ragione. Privata dell'effluvio mistico, fin da allora incapace sia di un ampio abbraccio che di una sottile penetrazione, inadatta ad afferrare nello stesso tempo le virtù dell'universale e quelle del particolare, dell'invisibile e del visibile, la ragione si appesantisce, sprofonda nella sola materia. Ne osserva le leggi immediate senza più afferrare in esse la vibrante corrispondenza con la legge d'un ordine superiore.

La macchina prolunga, amplifica, rende come irrimediabile la disincarnazione dell'uomo attraverso il razionalismo, poiché la materia non è la carne.

Per mezzo della macchina l'uomo si allontana sempre più dal corpo e dalla natura. Si impegna in una speculazione terra terra, in una mitologia sempre più confinata alla superficie degli oggetti, in una idolatria, un feticismo senza tremito. La macchina genera la macchina, e la moltiplicazione degli oggetti cosiddetti utili procura una inutilità enorme, tetra e smorta, senza luce, un ingombro distruttore.

Sempre più distruttore, poiché la scienza, rivolta verso la tecnica, verso le applicazioni pratiche, giunge presto al limite estremo nella sua generazione del vano e dell'assurdo e si rivolge a poco a poco dalla pace verso la guerra. Un bel giorno essa salta il fosso e si lancia nelle opere militari.

La scienza scissa da ogni asse spirituale si rilassa in maniera folle, si fa

demoniaca. È soltanto il Moloch degli eserciti: avendo svuotato l'anima ed il corpo dell'uomo, le rimane soltanto da spazzare via i resti a colpi di bombe e di siluri. Deforma la guerra come peraltro le altre funzioni umane.

A poco a poco nel corpo intorpidito della città si sono perduti gli effetti divini del lavoro dei campi, il solo a mantenere l'armonia fra la natura e l'uomo. Le facoltà inventive e creative dell'uomo in ogni dominio sono solo il prolungamento di questo rapporto; esse durano, dopo che quest'ultimo si è interrotto, unicamente nella misura in cui ne persista la memoria nei suoi nervi e nei suoi riflessi, e non sopravvivono all'oblio che può annientarle. Nella città l'uomo va ancora avanti per qualche tempo in funzione di questo ricordo e poi è finita. Occorrono artigiani per preparare degli artisti, ma gli artigiani si intristiscono quando si sono separati per un certo periodo dall'ambiente contadino.

Un uomo nasce pittore o musicista. Sono state le gesta dei suoi avi a preparare le sue. Un uomo nasce pittore, non lo diviene. Le epoche supercivilizzate sono ingombre di false vocazioni che sono opinioni dello spirito, velleità d'imitazione, poiché esse non sono necessità imposte dall'eredità. Accade invano che, nei nostri giorni, un giovane si svegli tra i tesori dei musei o dei concerti o delle biblioteche; se ha ricevuto dai suoi genitori i sensi da tempo intorpiditi, la sua ambizione produrrà soltanto farfugliamenti.

Le città sono feconde solo a patto di essere relativamente vicine ad un ambiente contadino. La Firenze del XV secolo, la Parigi del XVIII vivevano in questo ambiente. L'afflusso contadino andava a rinnovare nella città il vigore e la sicurezza dei gesti. Certamente non con un apporto diretto e brutale, ma attraverso un filtro. Un figlio di contadini non diventa pittore, gli è probabilmente impossibile; Millet non è un grande pittore. Tuttavia, se poggia su un ceppo contadino, una società urbana che non si è ancora troppo allontanata dalla terra può aspirarne la linfa e decantarla. La virtù contadina non funziona più in un mondo che ha abolito le tappe stabilite, gli scambi necessari. Il pompaggio precoce esercitato dalle nostre istituzioni egualitarie non produce nulla.

I pittori del XIX secolo erano per la maggior parte figli di borghesi, ma allora i borghesi non erano tanto lontano dai contadini e vivevano ancora in un'atmosfera contadina o artigiana. L'artista era ancora vicino

alle cose e alle cose in via di formazione, di maturazione. Udiva ancora nella strada il grido vario dei mercanti delle quattro stagioni, del vetraio, del capraio, del vasaio, del mercante d'abiti; egli poteva vedere la cucina economica preparare dolci e pasticci. Una certa educazione dell'udito e della vista gli era ancora assicurata.

All'inizio del XIX secolo, disegnare era ancora per l'uomo una necessità vitale , e non un lusso, una sopravvivenza, poiché ancora la fotografia non esisteva o era appena nata.

E non era passato molto tempo da quando i libri erano scritti a mano. E la macchina da scrivere non si era sovrapposta alla tipografia.

A che cosa servono oggi le mani? Mani, povere mani che pendono morte ai nostri fianchi. Come volete che nascano ancora dei pittori, quando le mani sono morte? Altrettanto vale per i musicisti e per gli scrittori. Poiché lo stile nasce per loro, come per tutti gli altri, dalla memoria di tutto il corpo.

Del resto, il contadino vede da se stesso pian piano le sue virtù inaridirsi. Con la natura, con gli oggetti i suoi contatti sensuali e manuali diminuiscono; egli non è più l'artigiano universale che era una volta; rinuncia a modellare i suoi utensili, li acquista così come i vestiti, i mobili, le sementi, gli ingredienti. La macchina sostituisce l'arnese. L'agricoltura diventa in parte una industria staccata dalla natura, imposta alla natura come tutte le altre industrie. Da allora, essendo perduto, come potrebbe il contadino salvare ancora l'uomo della città?

Come l'uomo delle città cessa d'essere contadino così cessa anche d'essere guerriero. È ancora un modo, per lui, di perdere il senso d'ogni opera, di ogni pensiero. Il lavoro di guerriero è un altro modo per l'uomo di esercitare corpo e anima, di conservarli in un giusto rapporto, è il supremo lavoro manuale e morale. Ed è la suprema espressione della natura, continuamente tra la vita e la morte.

Le parole posseggono valore solo se sono ancora vicino all'azione, se la seguono o la precedono, ma se aumenta la distanza tra parola e atto, tra vita e morte, la parola si scolora e appassisce come una pianta sradicata.

L'uomo romantico è un uomo che, avendo visto abbassarsi la linfa nelle parole, ha cominciato a esasperarle, a forzarle per compensare la loro perdita di realtà. I primi romantici si sono dati il cambio. Hugo, senza

dubbio, non si è mai accorto che una gran parte della sua magniloquenza riposava su una fanfaronata fisica. Ma i romantici successivi hanno ben compreso la loro miseria, se ne siano vantati o l'abbiano maledetta.

Quando la società s'allontana dalla guerra, ben presto ogni passione e in particolare ogni amore muore. Che cosa è un amante che non può uccidere il proprio rivale e che dal proprio rivale non può essere ucciso? Che cosa è un uomo che non è più forte della donna, che non è promesso a prove più forti? Come può una moglie sopportare ancora il parto se il marito non sopporta la lotta?

L'uomo che non si occupa più della guerra, fa troppo l'amore, si stanca, diventa passivo. Pervertito con la donna può anche esserlo con l'uomo. E la donna accarezzando l'uomo può anche accarezzare la donna.

Se l'uomo non rischia la vita nella lotta, egli ben presto non la rischierà nella paternità. Perché fare un figlio è come morire a metà, è mutilare per sempre il proprio egoismo. Rousseau, uno dei maggiori egoisti, l'aveva tanto compreso da mettere i suoi figli all'orfanotrofio.

A partire da quando l'uomo non rischia più la morte, non può più credere agli dei, poiché essi rappresentano il sentimento della vita che affronta la morte e la supera. L'uomo perdendo il senso della gloria perde il senso dell'immortalità, e mentre perde quest'ultimo perde anche quello della divinità.

Ma se la divinità muore, la natura si offusca e la realtà umana che deperisce impercettibilmente diventa fastidiosa.

Il romanticismo era nato insieme al razionalismo, esso l'ha conosciuto come un male, al quale era tuttavia legato. Nella melanconia romantica della prima generazione c'è tanto un presentimento delle estremità ove avrebbe attaccato la malattia razionalista quanto una reazione alle prime manifestazioni del male. La seconda generazione vede il male in tutta la sua profondità. Baudelaire e Flaubert discernono ogni bruttezza e miseria dell'uomo come l'ha creata il razionalismo diventato scientismo e macchinismo.

Baudelaire analizza il male nel suo intimo recesso, mentre Flaubert lo situa nel suo decoro. In seguito sono Barbey, Villiers, Bloy a produrre l'interpretazione totale.

Barbey, con la critica letteraria, ha mostrato dovunque la decadenza dello spirito maschile. Nelle sue creazioni romanzesche, doppiando i

confini d'una utopia del passato già abbozzata dai giovani scrittori della Restaurazione, egli ha assicurato un contrasto pieno d'insegnamento agli orrori contemporanei largamente descritti e denigrati da Flaubert, Daudet, Zola, Huysmans.

Villiers ha ripreso l'analisi di Baudelaire; vi ha elargito la speculazione filosofica.

Bloy ha dipinto con tratti fiammeggianti nella propria persona, tra le rovine dell'epoca borghese e anche proletaria, la disperazione dell'uomo, dell'uomo che resiste avendo mantenuto o restituito a se stesso il tesoro perduto dell'anima e del corpo, la conoscenza del loro sacro legame.

A fianco dei grandi denunciatori, occorre segnalare il debole Huysmans che ha avuto almeno il merito di delineare la caricatura già tracciata da più vigorose penne? In *A Vau-l'eau*, *A Rebours*, *Là-bas*, egli ha mostrato l'uomo delle città nella sua suprema immobilità, nel suo ultimo sfinimento, nella sua definitiva noia. L'uomo è Folantin o Durtal, dopo qualche secolo d'urbanesimo e di razionalismo, che si sputa e vomita addosso, che si guarda come qualcosa che altro non è che una sozza malattia.

Un altro libellista del mondo urbano e industriale è Zola il quale, prima di dire bestialità nei suoi « Vangeli » ufficiali, indirizzati come primi depurativi da un fabbricante di letteratura eccitante alle sue pecorelle ordinarie, aveva denudato queste pecorelle in tutta la loro decadenza. I naturalisti dipendono dalla seconda generazione dei romantici, cosciente, disperata e arrabbiata. Zola è riuscito a scrivere *Nana* dopo aver letto non solo la *Mort de Rolla* ma anche *les Fleurs du Mal*, non solo *l'Envers de la Vie des Courtisanes* ma pure *Madame Bovary*.

Non c'è la distanza ch'essi hanno creduto e che si crede fra naturalisti e simbolisti; gli uni e gli altri sono gli ultimi ed estremi romantici. Solo che gli uni erano poeti e gli altri romanzieri, i primi avvertivano la malattia nel suo invisibile segreto, gli altri la descrivevano nella sua grossolana esteriorità. Huysmans segna molto bene il legame tra le due tendenze di cui i contemporanei vedono soltanto l'opposizione.

Zola e Mallarmé possono essere confrontati. Questo accostamento mostra in grado supremo quel che dopo un secolo di razionalismo e di romanticismo congiunti è diventato il senso del reale. È completamente diviso. Le due parti disgiunte sono pervertite e si rivoltano l'una contro

l'altra e non sono più unite che dal carattere comune della perversione.

Quale decadenza dell'uomo è descritta dai romanzieri, da Stendhal a Zola!

Stendhal rappresenta ancora la salute del XVIII secolo appena intaccata. L'improvviso dispiacere di Julien Sorel al termine della sua breve vita, il suo desiderio di perdersi, è ancora il sentimento naturale e sano che prende l'uomo d'azione dopo aver agito, dopo aver combattuto, amato e vinto, è il sentimento che gettava Guglielmo d'Orange in un monastero. C'è, evidentemente, nevrastenia nella tensione di Julien Sorel, di Fabrizio, di Lucien Leuwen, di Lamiel; ma sopra ciò resta ancora molta salute nel vivere, nell'agire, nel pensare, nel provar piacere.

Non è possibile giudicare Balzac con uno dei suoi personaggi o dei suoi romanzi. Nessuno lo completa. Si può citare un romanzo di Balzac che, al pari di quelli di Stendhal, concentra le contraddizioni essenziali del tempo in un personaggio interamente rappresentativo? Soltanto Stendhal, nella letteratura francese, può rivaleggiare, come creatore di personaggi ad un tempo infinitamente particolari e infinitamente simbolici, con Dostojevski. Tutta la *Comédie Humaine* sembra essere alquanto farraginosa e raffazzonata; ma lo spirito di Balzac è superiore alla sua opera.

Questo pensiero, che plana dappertutto quando non si offre sensibilmente in qualche creatura tanto complessa per liberarne ogni significato, si lascia almeno afferrare intellettualmente in molteplici disgressioni imposte al racconto. Questo pensiero è insomma sano quanto quello di Stendhal; è un umanesimo ancor più ricco di quello del grande egoista. Questo umanesimo, in seguito ad uno studio sapiente e profondo, concepisce i legami di necessità tra anima e corpo. Se c'è malinconia in Balzac essa è quella del titano che si attarda troppo al lavoro terrestre, che forse si sente alla fin-fine prigioniero dei limiti dove egli stesso costringe la sua forza. Ariel non può soccorrere Prospero che ha fatto di Calibano l'oggetto troppo frequente della sua arte. A volte Balzac è stanco di descrivere dei Biroteau; per averli descritti con uno zelo troppo complice, le musiche profonde della filosofia, della religione, dell'arte non gli forniscono più gli aiuti in ultimo trionfanti che fornivano a Shakespeare.

L'umanesimo di Flaubert non si dispiega con tanta generosità. Qualcosa di scarno e grigio, che non possiede affatto l'acutezza compensatri-

ce di Baudelaire, riduce la forza di questo artigiano che nasconde un'anima di mezza cartuccia sotto un involucro di falso gigante. Nel grande romanziere della seconda generazione romantica, l'arte si distacca dalla società, la deride, l'abbandona a se stessa, gettando sul suo democraticismo borghese, sul suo razionalismo inetto una enorme sghignazzata. Ma contemporaneamente staccata dal divino e dal sociale, la visione dell'artista diventa esangue e rilassata; essa oscilla tra l'immagine sommaria di Matho, il bruto cosiddetto primitivo, e le immagini di Emma Bovary e di Frédéric Moreau, supercivilizzati che spirano inedia spirituale e morale. Perlomeno Flaubert mantiene una visione superficiale della totalità delle forze umane. Egli lascia queste forze disgiunte, ma riconosce la loro diversa presenza. Se è incapace di arrivare in fondo a Sant'Antonio e a San Giuliano, di restituire qualcosa di Matho a Frédéric Moreau, se non può rinvigorire le grandi presenze, almeno le evoca come grandi assenze.

Nei romanzi di Victor Hugo – il quale a dispetto di ogni sua deformazione progressiva, delle sue ampollosità crescenti, delle sue tare decise, ha conservato un ricordo centrale della sanità in cui era nato, c'è un addio incosciente alla sanità francese. Jean Valjean è un contadino pervertito, che però non può farci dimenticare il fatto che fosse un contadino, un duro con del sangue, dei muscoli, della vera forza a lungo misurata. Si nota qui la persistenza dell'energia originale sotto le convulsioni romantiche che si avverte anche in Delacroix e in Berlioz.

L'eroe di Zola è proprio quell'uomo generato da un secolo di vita contadina e di industria, preso in trappola, dilaniato dalla tagliola fino all'osso, fino al midollo. È il Francese della III Repubblica; borghese, non è più borghese; operaio, in lui muoiono il contadino e l'artigiano, in lui muoiono i valori della razza e della vita. Buono per votare e per ubriacarsi. Sua figlia sarà puttana. Oltre l'etilismo affiora la demenza e il crimine. Il *delirium tremens* di Coupeau è proprio il contemporaneo di quegli alcolizzati disperati prodotti all'epoca dall'arte borghese: Baudelaire, Verlaine, Rimbaud.

Scrutando il mondo di Zola dopo aver visto quello di Balzac si nota il cammino percorso in pochi lustri dallo sviluppo della sifilide urbana. Tutto quel che Balzac faceva vedere su una carne ancora forte, come un tratto già marcato ma non troppo accusato, si approfondisce e assume un carattere fatale e definitivo. Si comprende che da ora in poi nell'immagine dell'uomo c'è più ombra e vuoto che sostanza.

Rifatevi alla pittura per avere una rappresentazione migliore del cammino delle cose. La forza di Delacroix in alcuni momenti si fa convulsa mentre quella di Corot è un po' troppo umile. Come la robustezza di Courbet appare voluta se confrontata a quella naturale di Watteau o di Houdon. Il tratto di Daumier spezzandosi dà luogo alle figure di Manet, di Degas e infine di Toulouse-Lautrec. C'è anche un'altra linea che discende da David a Puvis de Chavannes passando per Ingres.

Confrontate i ritratti di Baudelaire o di Mallarmé con quelli di Rousseau o di Diderot.

La barbarie esiste solo a contatto d'una decadenza e nella decadenza. Il Germano di Tacito non è un barbaro, ma un primitivo. Però, a contatto del Romano decaduto, diventa barbaro, vale a dire un uomo uscito improvvisamente dal proprio orizzonte, disorientato, sconvolto, eccessivo, contratto dalla ripugnanza e dall'attrazione delle cose peggiori. Resta comunque il fatto che il Romano decaduto è barbaro prima del Germano fatto prigioniero ai confini dell'Impero.

Il mondo della decadenza presentato da Zola è un mondo barbaro. Gli uomini dell'*Assommoir* e della *Bête Humaine* sono barbari.

Consideriamo da questo punto di vista i poemi di Mallarmé. Supremo salto d'un moto di civiltà oltre la quale c'è solo barbarie e che è già immersa in questa barbarie. Barrès ha pronunciato la parola proprio quando si pronunciava quella di decadente. In Mallarmé, non una debole salute, non un velenoso cimurro, una pletora di pus come in Zola, ma una squisitezza, una crudele squisitezza che si fa strada come un dardo.

Qui più corpo ma non più anima. Non è più l'anima, è il suo riflesso su uno specchio. Non è il moto dell'anima ma l'imitazione del moto dell'anima. Non è l'ispirazione bensì un ricordo. Il poema ritraccia l'arabesco che faceva l'anima quando avvolgeva un oggetto, ma questo arabesco non conosce più oggetti. Il serpente s'ingozza di vuoto. Niente più passioni, né carnali né spirituali, se non un'ostinazione contratta e bianca a non averne. Nessuna fede, se non l'arte, ma che cosa è l'arte se non riesce più a eiaculare vita? Allusione a ciò che è stato, all'antico istante della creazione, gesto delicato, fine, pungente, intimamente smorfioso, ancheggiamento fugace di una impotenza che imita il ritmo del coito. Apologia della sterilità e dell'onanismo mentale in *Hérodiade*; analisi dell'impotenza sia fisica che mentale in *L'aprés-midi d'un faune.*

Tutto quello che occultava di formale e di vuoto è stato in seguito sottolineato dal discepolo, da Valéry, con tratto più applicato, più studiato, quanto più convincente.

Ecco dunque l'uomo di questo fine secolo tale e quale l'ha partorito il razionalismo – e il romanticismo che è soltanto il rivolgimento del razionalismo contro se stesso. Simbolisti e naturalisti sono romantici. Romantici che hanno spinto fino in fondo ciascuna delle due tendenze del romanticismo, da un lato la malinconia, il dispiacere, la disperazione dell'anima abbandonata, separata dal corpo, ripiegata su se stessa, dall'altro l'abbandono del corpo senza anima a se stesso nell'infatuazione, nell'abuso, infine nella degradazione.

Il poeta Mallarmé mostra l'anima perduta, il romanziere Zola mostra il corpo perduto e ciascuno credendo di mostrare la perdita dell'una mostra la perdita dell'altro.

E così vengono denunciati gli ultimi effetti del razionalismo: l'anima e il corpo separati se ne vanno ciascuno per proprio conto alla deriva. Gli eccessi del corpo corrispondono a quelli dell'anima. Mentre Coupeau e sua figlia Nana si ingozzano d'alcol e di lussuria, Erodiade si perde nel labirinto dell'irreale, del verbale, dell'inesistente. Con un tratto ornato delinea il nulla.

Zola pensa che il reale sia il corpo. Egli descrive i movimenti del corpo. Ma il corpo ch'egli vede è quello dell'uomo di città. Quel corpo è una cosa nascosta, ipocrita, deforme, convulsa, brutta. È una cosa disputata tra lavoro meccanico e erotismo, tra l'amore per il denaro e l'alcool. A parte gli ultimi libri dove improvvisamente si dispiega un ottimismo ufficiale e pontificante, Zola, in quanto è un artista libero, estrae dalla sua visione del corpo dell'uomo di città un orrore incontrato, un piacere triste, una noia persistente, che prolungano nell'imbastardimento la posizione dei romantici e dei realisti.

In Mallarmé notiamo l'ultimo grado della decadenza del corpo, quella sessuale. È nelle opere più delicate e più profonde che si scorge meglio la vibrazione del nervo che batte. La poesia di Mallarmé è il capolavoro dell'onanismo. Intorno a questo punto delicato si risolve definitivamente tutta la debolezza del secolo.

Onanismo o inversione. L'inversione è solo un alibi per l'onanismo. L'inversione è nell'uomo, sia scoperta o nascosta, sia che strappi l'uomo

dalla donna o lo getti fra le sue braccia. C'è tanto onanismo nel *Jardin de Bérénice* quanto in *Paludes*.

Già altrove quale raccapricciante triste piacere in Nerval, in Flaubert e in Baudelaire! Quale losca timidezza nelle prime poesie di Rimbaud, e che astuzia in Verlaine!

Questo piccolo e magro ometto del 1890, miserabile e grottesco nell'amore, lo è anche durante la lotta. I nazionalisti e i socialisti si affrontano; si scambiano ombrellate. Tutte le loro grandi passioni sono deviate e si perdono nel vocio dello scandalo Dreyfus o in quello Panama. «Affari» che non sono lotte, che non sono veri affari se non per i Giudei, e che finiscono nella melma del radicalismo al potere. Sempre al potere fino alla morte.

Dopo l'Anatole France dei primi romanzi così desolati, dopo il Barrès di *Sous l'oeil des Barbares*, Proust descriverà questi gnomi della borghesia sfinita, dove il Giudeo, decadente millenario, si trova a proprio agio come un vibrione in un brodo di coltura.

Dopo Huysmans ecco Louÿs, Jean Lorrain che si fanno carico della nomenclatura particolareggiata del vizio. Nelle *Caves du Vatican*, Gide stabilisce la dissoluzione della morale, la rottura definitiva dell'individuo intellettuale con la società. Incoraggiato da Proust giunge più tardi all'apologia della omosessualità nel *Corydon*.

Per un mezzo secolo l'omosessualità era sembrata soltanto una curiosità dello spirito, da Sade a Rimbaud.

Tuttavia il saffismo era apparso una necessità del XVIII secolo, una fatalità all'inizio del XIX per Musset, Vigny, Baudelaire; Louÿs ne aveva fatto la *Défense ed Illustration*.

C'è ancora del gioco in Verlaine e in Rimbaud. Ciò si fa fatalità, innatezza intorno al 1880. In Jean Lorraine, Loti, la pederastia è radicata.

Poi arriva il diluvio tardivo della generazione del 1900 a favore dello svolgimento della guerra. Ora è la grande massoneria che stendendo dovunque i suoi tentacoli chiede contemporaneamente silenzio e acquiescenza.

Massoneria affiancata da quella della droga.

V

MORTE E RESURREZIONE DELL'ANIMA

L'altra faccia del Simbolismo

Alla fine del XIX secolo sembra che ogni cosa abbia esaurito le proprie risorse; pare che arte, letteratura e filosofia non possano avvicinarsi di più alla morte senza confondersi con essa.

Sembra allora poco credibile che si possa andare oltre gli impressionisti nella pittura, oltre Debussy nella musica, oltre Mallarmé nella letteratura, oltre Nietzsche, Bergson, e oltre gli scientisti nella filosofia, oltre gli anarchici nella politica. Tuttavia dopo ciò doveva giungere la distruzione.

Nel disastro l'uomo ritocca terra e si rialza. Il [illegible] e l'anima giunti al fondo della degradazione rinascono assieme.

In questo simbolismo che racchiude ogni tipo di corruzione, scorgo il germe d'una rinascita dell'anima. Lo vedo ritrovare la via mistica attraverso le sue contemplazioni e le sue estasi egocentriche.

Il romanticismo aveva intravisto il necessario accordo tra ragione e intuizione. Lamartine, Hugo e Vigny sono pieni di appelli alle forze profonde dell'anima. Ma questi appelli fecero una fiammata, non si trasformarono in sforzi costanti e coerenti, in disciplina, in ascesi, in dottrina.

Per fondare una dottrina occorrono istituzioni. L'unica istituzione che avrebbe potuto raccogliere e consolidare il primo sforzo romantico era la Chiesa. Ma era in piena decadenza e in pieno fallimento. Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza, ahimé, e nessuna salvezza anche per la Chiesa fuori dalle leggi di cui essa ha perduto il senso.

Non potendo appoggiarsi alla Chiesa il romanticismo vagò. Dopo una breve sosta nella Chiesa della Restaurazione, all'ombra del conte de Maistre e di de Bonald, possenti dottrinari che il forcipe della Rivoluzione strappò dal ventre della nobiltà spossata, Lamartine, Vigny, Lamennais, il visconte Hugo sono andati alla deriva nel vago e nell'incerto. Si sono sperduti nel quadro troppo fluttuante di un illuminismo senza dogmi, senza costrizioni e senza riti. Da qui tutte le loro delusioni politiche, i loro dubbi, le loro tristezze, la loro segreta disperazione.

Questa disperazione, fuorché de Vigny, nessuno di loro l'ha mai completamente confessata. Fu invecchiamento e apatia in Lamennais; in Lamartine, Victor Hugo costrizione ufficiale, euforia di gloria, ed anche la sicurezza dei principianti.

Questa disperazione veniva confessata dai loro cadetti, da Baudelaire, ma, nello stesso tempo, era anche il punto di partenza di un sussulto molto più profondo. Baudelaire, rispetto ai primi romantici, possiede un senso più serio del ruolo della mistica nell'economia umana.

Era stato preceduto da Nerval. Nerval è la staffetta tra la sopravvivenza o la vaga reviviscenza della mistica degli Illuminati del XVIII secolo e la riconquista della mistica da parte dei simbolisti. È il primo a ristabilire un legame preciso tra ragione e intuizione, tra filosofia e religione, tra le verità eternamente risorgenti del « paganesimo » profondo, del paganesimo dei misteri, del paganesimo platonico e le verità moribonde nei nostri secoli del cristianesimo. Le *Chimères* sono il perno su cui ruota il pensiero poetico e mistico del XIX secolo. In quei rari sonetti c'è qualcosa di essenziale che manca a Lamartine, Hugo, Musset – ed anche a de Vigny, il quale non affonda nel vago come gli altri tre, ma nel dubbio confessando il proprio fallimento e la propria disperazione, – e manca pure a Saint-Beuve che, dopo essere stato il più vicino di tutti alla mistica, se ne discosta sempre più finendo nello scetticismo e nell'agnosticismo, dunque nell'inumano. Benché appartenesse alla generazione del 1830 Nerval ha scritto le sue pagine più importanti solo dopo il 1850; egli ha dunque portato per trent'anni, nella sua vita di giornalista audace e di drammaturgo mancato, di viaggiatore in cerca di iniziazioni improvvisate, tutto ciò di cui il romanticismo era segretamente pregno e che è esploso quasi contemporaneamente in lui stesso e in Baudelaire.

Nel romanticismo c'era stata così una sottocorrente appena percettibile di cui possiamo solamente oggi apprezzare la forza profonda. È la corrente del vero romanticismo europeo che ha impiegato parecchio tempo per sgorgare e crescere in Francia. Questa corrente è divenuta potente soltanto dopo il 1850, quando invece era fiorita in Germania e in Inghilterra già nel 1800. In Francia c'è stato vero romanticismo solo il giorno in cui la parola è morta. È attraverso il simbolismo – preso in senso lato – che il romanticismo, già esistente in Germania e in Inghilterra, si è alla fine realizzato.

Il surrealismo dei nostri giorni fu soltanto la sopravvivenza esasperata e moribonda di questo romanticismo vero, del simbolismo. Ne fu principalmente la presa di coscienza retrospettiva, storica.

Il romanticismo vero o simbolismo è la ripresa del senso mistico, sempre più sacrificato dal Rinascimento in poi, di quel senso mistico il cui ultimo grande rappresentante, completamente investito peraltro dal razionalismo, fu Pascal.

Per tutto il XVIII secolo non c'è in Francia un mistico, un santo cristiano. Lo spiritualismo sopravvive tuttavia in un angolo. Sopravvive sicuramente di più in Inghilterra dove Locke e Hume avevano lasciato aperta la porta ad altra cosa che il sensualismo da cui s'era innalzato Berkeley, da cui sorgeva Wesley, e in Germania dove c'era Jacobi, il pietismo.

In Francia d'altronde gli ultimi giansenisti, gli ultimi discepoli di Madame Guyon tendevano la mano, sopra gli agitati di Saint Médard o i ciarlatani del tipo di Mesmer e di Cagliostro, agli Illuminati.

Impossibile capire qualcosa della Rivoluzione e del romanticismo se non si conosce il movimento degli Illuminati come quello della Massoneria.

Il misticismo rinasce presso gli Illuminati, ma in una forma strettamente intellettuale. La Massoneria, che pare abbia per un attimo intravisto la verità scorta dall'Illuminismo, se ne allontana sempre di più nel corso del XIX secolo dove diventerà decisamente l'istituzione volgare e tristemente demoniaca che assicura meglio con l'abuso del razionalismo la distruzione di ogni vita.

Il romanticismo è stato interamente formato dall'Illuminismo; ma di questo movimento, profondo soltanto in uno Swedenborg, in un Saint-Martin, il romanticismo prima maniera è stato solo una parafrasi superficiale. Hugo, De Vigny, Lamartine restano vicini a Voltaire tramite Rousseau più di quanto si creda.

Ma alla seconda generazione tutto cambia. Baudelaire arriva in fondo all'abisso e tutto sommato vi rimane, ma segna il limite. Dopo lui si può soltanto risalire, e infatti si risale. A tratti risale egli stesso. Conduce la sua lanterna lirica su questo suolo di rocce, questo suolo di sepolcro. Che cosa dice in sostanza? «Nessuna possibilità di misticismo nella nostra epoca, ma anche nessun uomo senza misticismo. Quindi non ci possono essere uomini nella nostra epoca, quindi la nostra epoca si avvia verso il nulla». E d'altronde egli immagina e impiega linguaggio e mezzi del misticismo. Forgia così le armi di Rimbaud e Verlaine.

Costoro, al primo colpo, senza saperlo sono interamente mistici, e come lo si era durante il Medioevo. Con loro il romanticismo, avendo finalmente torto il collo all'eloquenza ed al razionalismo, compie il passo decisivo di Nerval.

Rimbaud riprende il dramma di Baudelaire e a dispetto dei suoi scatti, dei suoi rifiuti, delle sue bestemmie, egli lascia una delle due o tre opere più sicuramente poetiche e quindi mistiche della letteratura francese.

Con lui, tuttavia, il misticismo non raggiunge l'equilibrio. Rimane un mistico allo stato selvaggio, sperduto, senza senso, senza scopo, senza sostanza, che finisce per arrestarsi davanti l'immagine che prenderà il suo crollo, cioè la follia. Che lo voglia o no, – e quando per la maggior parte del tempo egli non lo vuole per niente e solo con uno sforzo progressivo alla fine egli se ne allontana del tutto, dal momento che per lui l'Abissinia è la conquista del razionalismo (e anche del mercantilismo), bisogna rendergli merito del cammino percorso dai suoi immediati predecessori, in un orizzonte interamente mistico. Egli non conosce altri mezzi intellettuali e morali se non quelli mistici. Pensa solo attraverso visioni e sente soltanto attraverso azioni estreme, distruttrici della sua socialità. Non è con le sue attitudini al lavoro, all'organizzazione, ch'egli dimostra la sua efficacia verso i trent'anni.

Rimbaud possiede le virtù contraddittorie d'una Santa Teresa. Durante il Medioevo, o all'epoca della Controriforma, egli sarebbe stato un fondatore di ordini come lo è stato del profondo ordine simbolista dopo Baudelaire e Nerval.

La Saison en Enfer rappresenta uno dei più importanti scritti della letteratura francese. Sopra l'enorme crepa causata dal razionalismo *La Saison en Enfer* raggiunge i *Pensées* di Pascal e ricostruisce il ponte crollato.

Questo giovanotto di diciannove anni condensa il pensiero di Nerval e di Baudelaire concentrandolo come una delle sue voci in un dialogo decisivo: «Gesù o il materialismo (sia quello dei socialisti o quello dei capitalisti); o Gesù o il denaro». Sotto il nome di Gesù c'è tutto il potere visionario, mistico, dell'uomo che sale alla superficie. Nella vita di Rimbaud l'alternativa Gesù sembra vinta, ma nei suoi scritti la questione rimane aperta. E sono gli scritti che contano.

La questione è risolutamente decisa nel senso della mistica da Barbey, da Bloy e su un altro piano da Villiers. E inoltre da Huysmans, infine da Claudel. E in quest'ultimo simbolista, in quest'ultimo romantico, c'è più simbolismo e più romanticismo. Il cerchio si chiude; l'uomo è ricostruito; l'anima e il corpo dopo una lunga separazione si sono ricongiunti. Conclusione che, per niente solitaria, è al contrario una famosa promessa.

Lautréamont ha il suo posto accanto a Rimbaud e non così lontano da Bloy. Ancora un mistico. Egli vive in un universo dove tutto è mito, figura, simbolo. Solitudine popolata come quella d'un monaco allucinato o di un non civilizzato.

La natura è animata; parlante, innumerevolmente prodigiosa. Le pietre, le piante, gli animali, le donne, gli dei sono là intorno all'allucinato pieno di presenze. Dio è questo nessuno atrocemente antropomorfo, questo terribile fantasma che assilla gli «atei», questi selvaggi teisti o manichei sperduti.

Il razionalismo fa figura nel dramma di Lautréamont, come in quello di Rimbaud; e al pari di tutti gli altri elementi esso diventa una presenza reale nella forma della speculazione matematica. E c'è anche quella idea fissa – come in Rimbaud – della scienza, del lavoro, della tecnica e infine del denaro; tutti gli spettri che ossessionano e impediscono la sua ascesi.

Lautréamont presenta il conflitto acuto del sano e del malsano come gli altri simbolisti romantici, che sono contemporaneamente decadenti e risorgenti. Questo conflitto è lacerante in Lautréamont come in Rimbaud; sarebbe forse più straziante se la goffaggine della sintassi ammortizzasse la potenza delle immagini dove essa si distribuisce. Carattere lacerante che fa risaltare al contrario la suprema scienza, la suprema astuzia di Rimbaud.

Come Baudelaire, più di Baudelaire, Lautréamont approfondisce e rende vivo l'illuminismo. Pur se giovani, essi sono sullo stesso piano della

visione dove la solitudine di Guernesey conduce Victor Hugo a invecchiare con forti scossoni. I veri romantici francesi che hanno raggiunto quelli tedeschi (Novalis, Hölderlin), questi veggenti che formano così la prima e vera generazione simbolista, quella prima della scolastica simbolista, vivono il clima tardo di *Ce que dit la bouche d'ombre*. Dimentico Michelet.

Il vero romanticismo francese è questa terza generazione romantica. E quest'ultimo e vero romanticismo post litteram è contemporaneamente il vero simbolismo, il primo simbolismo, quello ante litteram. Quando il simbolismo è stato battezzato, Lautréamont e Rimbaud hanno già da tempo finito di scrivere; Bloy, Villiers, Mallarmé hanno detto o stanno dicendo ormai l'essenziale.

Della seconda generazione simbolista c'è un solo grande simbolista: Claudel. Valéry è soltanto un epigono di Mallarmé, come anche di Racine e di Ronsard; è il restauratore finale di tutta la poesia francese ch'egli restituisce, riannoda e subito scioglie. L'unico simbolista dopo Claudel è Apollinaire. Il suo sangue straniero lo salva da Parigi come l'esilio salva Claudel. E come quest'ultimo Apollinaire consuma e distrugge il simbolismo.

Tutta questa storia del romanticismo e del simbolismo, tutta questa irritante cronaca degli ismi, è semplicemente la storia del rinascente misticismo francese, dello spirito francese che si stacca dal razionalismo e riprende piede nella vera ragione che conosce motivi non più conosciuti dal razionalismo.

Sicuro, passi falsi, incoscienza e deviazioni! Ma alla fin fine essi hanno, e senza saperlo, giocato e vinto la partita – per noi se vogliamo. Sicuro, Baudelaire è sempre minacciato dal prosaicismo e dal « buon senso ». Sicuro, Nerval risulta efficace solo in un centinaio di versi e in qualche pagina di prosa. È solo nelle *Chimères* e in *Aurelia* che il suo illuminismo troppo intellettuale del XVIII secolo si sviluppa in immagini veramente concrete e accattivanti raggiungendo quello di Novalis, Hölderlin, Blake, Coleridge, Shelley, Keats, di Goethe del *Divano* e del *Secondo Faust*. Sicuro, Rimbaud, il primo a raggiungere e a dominare più a lungo le altezze sfiorate tardivamente da Nerval, fugge poi con grandi colpi d'ala spezzata e si fa commesso viaggiatore secondo Bouvart e Pécuchet. Sicuro, Mallarmé abbandona il dono della grazia a una teurgia completamente esterna. Pochi sono chiamati, rari gli eletti.

Villers, forse, compie nella prosa la più ampia realizzazione di questo romanticismo profondo, di questo simbolismo, di questo idealismo sensazionale. I *Contes cruels* e *Axel* costituiscono la trama dottamente tirata sulla quale si stagliano le brevi folgorazioni di Rimbaud, di Nerval, di Lautréamont e di Mallarmé.

Nello stesso simbolismo, nel seno di questo vasto misticismo libero dei simbolisti che tanto si avvicina e tanto si allontana dalla maniera cristiana bisogna distinguere più precisamente i mistici cristiani.

Si può affermare che in Francia, soprattutto nella Chiesa, non c'è stato, da Pascal fino a Léon Bloy, un solo cristiano.

Ritorneremo ancora indietro e dopo aver mostrato l'insufficienza spirituale dei romantici mostreremo *a fortiori* la loro insufficienza cristiana? Dietro la maschera severa di Rousseau c'è un volto molle. Chateaubriand è un libertino del XVIII secolo in cui si sveglia solo l'anima artistica del XIX e che così incontra il pittoresco abito smesso del cattolicesimo. Nessuno è meno mistico, meno amante, meno penetrante di quest'uomo. È distante tanto da Pascal quando da Voltaire. Cattivo dovere di vecchio ricaduto nell'infanzia, e la *Vie de Rancé*, meglio di tutto il resto, ne è un segno. *Mémoires d'Outre-Tombe* sono un curioso periplo intorno a un continente interdetto. Niente che non sia solo allusione, velleità, carezza menzognera nel segreto dell'anima. Vigny non va più in là. *Eloa* supera per profondità *les Martyrs* o *le Génie*? In *les Destinées* possiamo notare una romantica rinuncia alla sua speranza religiosa degli inizi e un rinchiudersi in uno storicismo angusto. Musset trova consolidazione nell'alcool. Lamartine si perde nel vago. Quel fanciullo invecchiato che è Hugo, dopo aver pianto la caduta della II Repubblica, si fa pontefice di un illuminismo tardivo, di quel massonismo ancora deista che festaggia gli inizi della III Repubblica. Baudelaire possiede il senso acuto della mistica, ma lo coglie solo a momenti per mezzo dell'usura del suo erotismo e con le convulsioni senza scampo della sua fantasia.

I romanzieri che appartenevano alle due prime generazioni romantiche hanno posseduto più dei poeti la sostanza dottrinale necessaria all'apertura mistica. Balzac ha percorso con mano ferma tutto il profilo intellettuale della mistica. Flaubert ha sentito e segnato il danno prodotto dall'assenza della mistica, forse come Baudelaire ma senza la sua grazia. La denuncia di Bouvard e di Pécuchet vale quanto quella dello

Spleen de Paris e prepara le definitive requisitorie di Barbey, di Villiers, di Bloy.

La vena cristiana esplode solo in Rimbaud dove raggiunge e supera in acutezza la vena occulta di Nerval e Villiers. Aggiungiamo inoltre Verlaine, almeno quello di *Sagesse*. I due dannati hanno riannodato il legame con il cielo, tagliato da due secoli. Attraverso lo strato di sporcizia da loro rimosso scorre un getto di acqua pura. Tra la *Saison en Enfer* e *Sagesse* passa tutto il risveglio dell'anima.

Bloy, Claudel, Péguy e Bernanos hanno ricostruito il tempio su questa sorgente fangosa ma terribilmente ribollente.

Cristianesimo terribilmente isolato ed esiliato dei soli cristiani moderni di nostra conoscenza, qualche poeta; tutto investito dalla disperante carenza della Chiesa.

Li si può vedere quali sono con tutte le loro debolezze e tuttavia si può soltanto benedire la grandezza della loro opera oltre la costernante insufficienza della loro vita. Certo, Bloy è spesso caduto nella caricatura di se stesso; certo, Claudel ha avuto il torto di tacere dopo *le Soulier de Satin* e la sua vita di funzionario cattolico al servizio della massoneria e del giudeame non è edificante; certo, Jammes è scivolato spesso nella mediocrità e nella stupidità; certo, Bernanos è ricaduto nell'anarchismo patriottico alla Bloy. Ma tutto sommato essi sono gli unici cristiani e gli unici ultimi grandi artisti.

Péguy è stato un santo? Bloy lo è, a dispetto delle sue laide deformità.

Si darebbe tutto il vantaggio morente della gerarchia cattolica, si darebbe la pelle di tutti i vescovi e dei due terzi dei preti e dei monaci per qualche pagina essenziale del *Désespéré*, di *l'Annonce faite à Marie*, di *la Tapisserie de Notre-Dame* e di *Jounal d'un Curé de Campagne*.

Io non sento niente di così decisivo e di così puro in Mauriac. Le discrete frecciate di Jouhandeau vanno più in profondità di quelle di questo patetico troppo manierato.

A controbilanciare questa corrente cristiana c'è stata la magistrale imprecazione di Céline. Céline è Bloy meno Dio. È molto di più e molto di meno.

Di tutta questa magnifica razza che, grazie a Dio, non è ancora morta, bisogna riconoscere che soltanto Claudel ha ricostituito il registro totale della ragione che, liberata del restringimento razionalista, usufruisce di

tutte le sue estensioni poetiche e mistiche. Dopo il Medio Evo Claudel è l'unico scrittore veramente sano che sia anche veramente grande. Strano e miracoloso risveglio di forze di questa Francia estenuata.

Solamente la Russia, che si trova ancora nel Medioevo, è riuscita a produrre più facilmente un uomo dotato della potenza mistica e ragionevole del Medioevo: Dostojevski. Si oserà mettere Tolstoi vicino a Dostojevski?

Goethe ha goduto d'una eguale profondità? Sicuro, esiste la profondità occulta del *Secondo Faust*. Là soltanto supera e unisce il razionalismo del XVIII secolo con la mistica risorgente dei romantici tedeschi.

Claudel non deve far dimenticare Léon Bloy. Senza Léon Bloy non è possibile immaginare Claudel, Bernanos e Céline. Senza Léon Bloy non si può immaginare virtù militante e aggressiva dello spirito nella letteratura degli ultimi cinquanta anni. Bloy è sicuramente un artista meno dotato, meno colto, meno equilibrato di Claudel. Ma è stato il primo ed è stato toccato da una grazia più folgorante, essenziale. Ecco il primo – ah, e non dite: l'ultimo – che abbia recuperato il possesso di tutta la selvaggia virilità dell'anima, il primo a ritrovare ogni accordo nell'intimità tra anima e corpo. C'è in quest'opera dalla potenza interrotta un moncone che testimonia le risorse inaudite dell'uomo e la sua inverosimile facoltà di risorgere.

Questo miserabile uomo di lettere torturato dall'orgoglio, umiliato dalla vanità, al punto che le sue grandi virtù diventano delle complete caricature a causa dei suoi tristi errori, fu un soldato, un mendicante, un dottore, un profeta, un santo. E su tale cumulo di grandi miserie e di tristi sfide nasce la leggenda d'un santo.

Insomma dopo tanto tempo finalmente un santo in Francia. Detto questo, Claudel appare come un profittatore. Sì, perfino il Claudel di *Tête d'Or*. Dopo Rimbaud e Bloy, *Tête d'Or* è facile[1]. Ma infine questo profittatore ha estrapolato magistralmente tutto il suo profitto, ha solcato tutta l'economia con superba pazienza e, come Goethe, ha finito, con lo sforzo dei muscoli, per raggiungere il rilassamento dei più nervosi e istantanei visionari. Nel *Secondo Faust* Goethe raggiunge Hölderlin e Novalis come Claudel con i suoi grandi drammi raggiunge Rimbaud e

[1] Addirittura!

Bloy, i quali si sono levati sopra i cadaveri di Baudelaire e Nerval. E dall'altitudine cristiana può salutare Villiers che dalla sua altezza isolata è padrone di tutto l'orizzonte.

Dopo di loro il dramma è risolto e restano solo spigolature.

A che cosa corrisponde in politica questo grande movimento simbolista?

Se il simbolismo è Nerval e Baudelaire, Rimbaud e Verlaine, Villiers e Mallarmé, Bloy e Claudel, all'inizio si è tentati di giudicarlo un movimento che, partito da un vago sentimentalismo sociale del primo romanticismo, giunge agli antipodi della politica. Ma si potrà mai considerare come una negazione della politica ciò che è un giusto e preliminare riassorbimento nelle sorgenti del misticismo? Occorre riflettere sul fatto che queste fonti otturate dall'inizio del XVIII secolo e sempre più o meno ostruite in seguito rendevano vana qualunque politica.

Sopra il misticismo liberatorio, licenzioso, apparentemente perso per una restituzione della metafisica nel sociale e nel politico, di Nerval, di Baudelaire, di Mallarmé, si vede ergersi l'iniziatismo organico del Villiers di *Axel* e parallelamente l'ispirazione di Claudel e di Péguy che restaurano nella sua totalità la potenza cristiana del Medio Evo. E infine, sempre parallelamente, c'è il sistema completo e scientifico di Maurras. Ci si può chiedere quanto il simbolismo, dopo averli consumati, rigetti tutti gli errori del romanticismo e trovi il suo coronamento politico in Maurras.

Prima di Maurras, sebbene tutti i grandi simbolisti sono rimasti alquanto enigmatici sul terremoto politico, non presentivano forse che gli uomini di pensiero devono solo fornire un buon metodo agli uomini d'azione? Così facendo, con la critica al razionalismo, davano l'ultima mano allo spirito più profondo con la forza esemplare delle loro opere. Ristabilendo il dominio dei simboli, essi ritrovano il punto in cui si incontrano le forze dell'intelletto e quelle dell'intuizione. Tutto ciò doveva ben presto produrre il proprio effetto nel dominio della politica come in quello della filosofia e della religione ed anche nella morale attraverso i raccordi fra la vita dell'anima e quella del corpo.

VI
MORTE E RESURREZIONE DEL CORPO

Sport e atletica

Le forze spirituali si sono risvegliate quando si risvegliavano quelle del corpo. Nel più profondo della degradazione, della decadenza, l'uomo si rimette in piedi. L'uomo perduto nel fondo delle città ha preso coscienza della miseria del proprio fisico mentre avvertiva la miseria della propria anima, senza comprendere, però, il nesso esistente tra anima e corpo.

Una enorme rivoluzione nei costumi è iniziata quando quella precedente donava i suoi ultimi frutti, i più marci, i più corrotti, quando si esasperava e s'irrigidiva la rivoluzione delle città. Quella rivoluzione cittadina che aveva strappato l'uomo alla natura e alla campagna, che aveva separato la sua anima dal corpo e guastato separatamente l'una e l'altro. La rivoluzione contraria avrebbe ricondotto l'uomo delle città verso la campagna, gli avrebbe fatto ritrovare la vita totale nella fusione del corpo e dell'anima, e gli avrebbe permesso di ricaricare la ragione d'una forza di esaltazione e di superamento.

L'uomo all'improvviso getta uno sguardo di spavento e di orrore sulla città e su se stesso, su come la città lo ha reso. Si vergogna del proprio corpo, della propria sporcizia e della propria debolezza. Non è più in grado di sopportare il disagio e la sofferenza che l'inazione genera. Su di lui pullulano le malattie. Più che delle malattie egli si vede preda dei rimedi. Egli, che teme e fugge il caldo e il freddo, la pioggia, la neve e il vento, si

trova oppresso da raffreddori e reumatismi e in seguito da farmacisti e medici come da una turba burlesca suscitata da Erinni biologiche. Malattie del corpo e dell'anima. Si accorge del nesso esistente tra il male dell'anima e quello del corpo. Si annoia e la sua noia diventa malinconia, nevrastenia, nevrosi. I medici scuotono la testa e lasciano intendere ch'egli è malato dappertutto.

Dopo aver sofferto molto, dopo essersi tormentato e rigirato in tutte le direzioni, l'uomo si decide finalmente ad uscire dalla città. Scopre la campagna, il mare, la montagna. Dapprima in maniera maldestra, timida, in seguito con più audacia. Si arrischia nell'acqua, si arrampica sui pendii, si affida alla velocità. Riceve il battesimo del sudore. Allarga i suoi vestiti, li strappa. Trascina la moglie, il figlio nel suo viaggio di scoperte, d'esplorazione, d'iniziazione.

A poco a poco non sono solo persone isolate ad abbandonare la città, ma turbe, folle di gente. La facilità dei mezzi di trasporto accresce questa tendenza accrescendo se stessa. Si viaggia, si pratica lo sport. Si completano quanto si contrappongono. Molti abituati a spostamenti insensibili passano dalla poltrona davanti al loro caminetto al sedile dei treni e delle auto. Si recano in «villeggiatura» solo per percorrere a piccoli passi la lunghezza d'una diga o di una strada. Ma altri cercano un mescolamento completo.

Lo sport, moltiplicandosi, variando, diventa uno studio. L'uomo è portato a prendere coscienza di tutto il suo organismo, ad osservarlo pezzo per pezzo, a misurarne le possibilità.

Fa la sua comparsa l'atletica vale a dire la scienza del corpo intero in azione per una conquista sempre più regolata della forza. L'uomo conquista nuovamente tutto ciò che conosceva nel Medio Evo e nell'Antichità, come cavaliere europeo o atleta greco. Ridiventa integralmente padrone del proprio corpo, di tutte le risorse e profondità dello spazio e del tempo. Lo studio dello sport conduce alla disciplina dell'atletica. Dietro questa disciplina c'è tutta una filosofia della vita e dell'uomo che riappare.

Qualcuno ha pensato di scrivere una storia dello Sport? La rivoluzione filosofica e religiosa che sta per iniziare fa i suoi primi passi attraverso lo sport. Questa storia sarebbe più importante di quella del marxismo; l'una implica l'altra.

È forse iniziato in Inghilterra? I paesi nordici e germanici del continente non gli sono stati estranei. Sembra che all'inizio ci sia stato qualche educatore svizzero. Contemporaneamente la boxe, il golf, il tennis rinascevano in Inghilterra dai vecchi esercizi e giochi del Medio Evo, non ancora del tutto morti; per esempio esisteva già il gioco della pallacorda, senza contare la scherma, l'equitazione e il nuoto. Più tardi arrivarono il foot-ball e il canottaggio. Tutto è iniziato come qualcosa a volte molto aristocratico e a volte molto popolare, come un incanaglimento della aristocrazia inglese e come un ricorso di questa aristocrazia contro le condizioni che essa stessa imponeva al popolo nelle città industriali. Se ci si fa caso, in Inghilterra come altrove, non c'è stata soluzione di continuità tra ciò che sussisteva dei costumi della nobiltà (equitazione, scherma, caccia) e il loro risveglio, e la loro estensione alla borghesia e al popolo. Lo sport era la ripresa d'una tradizione non del tutto sopita, soprattutto in questa Inghilterra che aveva salvato la continuità del Medio Evo.

Questa tradizione, durante il XIX secolo, si trascinava nel continente per strade umili, quelle del borghese che cacciava o montava a cavallo oppure che praticava lo scherma o la lotta libera, dell'operaio che coltivava un pezzo di terra in periferia o che andava a pescare.

Comunque, in Inghilterra e nell'America del Nord, lo sport era il fondamento stesso dell'educazione di casta. L'*élite* sassone si fondava sull'atletica come d'altra parte la nobiltà romana o medievale. Era là che si componeva e si esercitava la morale di quella nobiltà inglese che, sul finire del XIX secolo, riempì d'ammirazione tutti i popoli della terra. Morale simile a quella di tutte le aristocrazie e di tutte le *élites* che hanno trionfato; non ci sono due morali di padrone; ne esiste soltanto uno che congiunge cinismo e ipocrisia, che corregge il culto della forza attraverso quello della disciplina, garanzia di durata. Il culto della disciplina restringe la libertà accordata agli slanci vitalistici dell'egoismo e della cupidigia. Buon accoppiamento di idealismo violento e di materialismo anch'esso parimenti violento. La Bibbia in una mano e il registro dei conti nell'altra; così il Romano coltivava contemporaneamente austerità e saccheggio. D'altra parte la Bibbia insegna il saccheggio. Gli Inglesi leggevano di più il Vecchio Testamento che il Nuovo; come dire l'epopea di un popolo primitivo e conquistatore, ove si trovano gli accenti virili interamente

estranei all'Ebreo moderno e al cristiano penetrato delle dolcezze, senza dubbio malcomprese, dei Vangeli.

Gli Anglosassoni si sono facilmente rieducati alla natura che rimaneva immensa e libera nelle nuove regioni del mondo da loro conquistate. Lo sport, riconquistato dagli Inglesi isolani, fu per lungo tempo soltanto un movimento naturale presso gli Americani.

Con gli Anglosassoni tutta la razza nordica riafferma, per mezzo dello sport da loro praticato, la sua preminenza nel mondo. Il tipo di uomo forte che si libera e si precisa tra Inghilterra e America s'impone agli sguardi dell'intero pianeta. Si vede non solo, come un tempo, un mercante, un marinaio, un soldato oppure un predicatore, ma anche una figura disinteressata che si innalza aristocraticamente, al di sopra dei suoi mezzi da conquistatore o da mercante, che vive, grazie a se stesso, le proprie virtù rese sottili e sublimate.

Tutto ciò ha dovuto avere un contraccolpo nella visone filosofica di molti grandi pensatori, contraccolpo molto più preciso di quanto si sia creduto. Ad esempio in Darwin, Taine, Nietzsche. Ciò fu soprattutto vero nel continente, perché questo continente, tanto attraverso la Germania quanto attraverso la Francia, sistematizzava da due secoli ciò che proveniva dall'Inghilterra.

Lo sport fu all'inizio nel continente una cosa libera, personale, anarchica, che si legava agli inconvenienti ed ai vantaggi dell'individualismo. Spesso un uomo era tanto più egoista quanto più era sportivo. Allo spirito di squadra occorrevano due generazioni per percorrere il proprio cammino nelle coscienze. Tuttavia, a poco a poco, in tutta l'Europa si sviluppava un vasto movimento di passione e di poesia che affrontava la concezione urbana e razionalista, la concezione dell'uomo doppiamente mutilato, senza anima e senza corpo. Tale movimento ha seguito dei cammini dei quali nessuno, per tanto tempo, ha saputo che erano convergenti.

Si giunge a credere che vi sia stato un intimo legame tra il più profondo lavoro del grande simbolismo che era una restaurazione dello spirito e il movimento della restaurazione del corpo. Il simbolismo fu un risveglio dell'atletica spirituale in Barbey, Bloy e Claudel. Il più grande dei dottori cristiani dei tempi moderni, Claudel, era un uomo robusto; anche Bloy era traccagnotto ed aveva il gusto dell'affermazione fisica. Léon

Daudet convertito ha sottolineato molto bene anche questa congiunzione tra coscienza fisica e morale. Prima Rimbaud era stato un osso duro.

Tutto ciò ha covato per mezzo secolo ed è scoppiato soltanto intorno alla guerra del 1914, prima e dopo.

Questo non impedisce che nella seconda metà del XIX secolo inizi a svilupparsi una corrente di filosofia della forza in netta opposizione allo spirito che dominava dal 1750.

Certo, c'era già stata – di questo spirito – una esplosione violenta e forte, espressa dall'invasione giacobina e napoleonica dell'Europa. L'esempio germanico non era andato perduto, ne era sortita la rinascita prussiana. La filosofia della forza si è sviluppata nel mondo germanico e anglosassone, ma da un lato essa non ha fatto altro che restituire alla Francia, ricaduta nel sentimentalismo, la lezione ricevuta dal 1792 al 1815.

In gran parte c'è stato lo sviluppo della biologia e delle scienze storiche viste in un'ottica sempre più biologica. Qui il razionalismo ha preparato con le sue mani la propria tomba.

Nella prima metà del XIX secolo le concezioni tedesche della dialettica storica mostravano un presente e un avvenire esplicabili solamente se vi era integrato il passato. Ora, nel passato, esisteva l'antico accordo trionfale del Medio Evo tra corpo e anima; esisteva la visione della perennità del sangue, veicolo dell'anima.

D'altra parte le concezioni inglesi facevano la parte dei sensi, dell'esperienza fisica.

A questo sviluppo della filosofia della forza hanno contribuito sia l'anticristianesimo che l'ateismo. A introdurre in Francia questa filosofia pervenuta dalla Germania e dall'Inghilterra è l'ateo Taine.

Il darwinismo segnò la svolta decisiva. Da un certo punto di vista Nietzsche ha soltanto ricostruito la morale sulle basi del darwinismo superandone quelle piccolezze ch'egli disprezzava.

Tutto ciò doveva conquistare la politica. La corrente di realismo e di violenza di Marx si è perduta nei suoi discepoli tedeschi, in maniera tale che furono incapaci di rivolta contro la forza materiale del II Reich e contro quella spirituale del III; questa corrente si è invece amplificata presso i suoi discepoli russi.

Marx protestava in nome del realismo umano contro tutto quello che

v'era di strettamente razionalista nell'idealismo tedesco. Prima di costruire il suo nuovo orologio teologico, con l'orario rimesso sull'orologio del capitalismo divenuto speculatore e giocatore di borsa grazie agli Ebrei, egli portava un colpo al razionalismo senza anima e senza corpo reintroducendovi, non sapendolo, una mistica e un mito e denunciando, nel cuore della civiltà razionalista, un vuoto d'orrore dove appariva il corpo dell'uomo, crocifisso nella città sulla macchina.

E inoltre rilanciava la forza della violenza ereditata dal giacobinismo francese.

Darwin, come Marx e parimenti in maniera inconscia, lavorava alla distruzione del razionalismo. La sua idea di selezione valeva tutte le bombe che non sono mai state piazzate sotto le poltrone dei parlamenti democratici, risuonante come è di un continuo ditirambo sulla uguaglianza.

Infine apparve Nietzsche. Dio è Dio e Maometto è il suo profeta. Nietzsche che, per la sua profondità e per le sue sottigliezze, sfugge a tutte le definizioni come ogni grande filosofo, è il profeta del XX secolo in tutta la sua complessità ancora segreta, e attraverso i suoi più tangibili aforismi egli ne annuncia benissimo i movimenti elementari. Questo genio scaglia un anatema su tutto il razionalismo, lui che l'ha praticato e gustato così bene. E meglio di chiunque altro. Egli sbriciola e rigetta tutta la costruzione del razionalismo, tutto il sistema di categorie dello spirito, già poste nella loro evidente fragilità da Kant e da Hegel. Sbriciola la morale in quanto rifugio truccato del razionalismo. Mette nuovamente il corpo – e le sue passioni e le sue resistenze e le sue esigenze, le sue discipline e i suoi rigori decisi, il suo ascetismo indispensabile al suo posto, al centro della vita dello spirito. Smaschera e sgombera tutte le tendenze del XIX secolo e apporta così al XX direzioni pronte per l'azione.

Del razionalismo del XVIII secolo egli salva l'umanesimo ateo, ricaricandolo però di tutto il senso del sacro e del divino, occultato nel suo intimo, nella più ardente meditazione. Nietzsche è il santo che annuncia l'eroe. Trascendendo le nozioni dell'artista e dell'intellettuale quali ancora fiorivano nel suo tempo, egli recupera nella santità tutti gli elementi ch'essa ha in comune con l'eroismo.

Trafiggendo il vecchio Dio svuotato dal razionalismo con le acute analisi del suo disprezzo che superano infinitamente le nervose frecciate di Voltaire, allontanando con mani irritate di venerazione e tanto più

pertinenti il Cristo, questo uomo rilancia la vita religiosa nell'umanità con la potenza dei grandi ciechi veggenti, con la potenza di un Platone.

Nietzsche fa quel che fa in quel tempo una parte della letteratura francese – ma lo fa con una tal forza di rottura che soltanto il genio può possedere e non una collezione di talenti. Nietzsche non è uno scrittore, né un artista e neppure un intellettuale – è un santo, un veggente, un profeta come l'Europa non ne aveva avuti perlomeno dopo Calvino e Lutero, dopo Sant'Ignazio di Loyola e San Francesco d'Assisi.

Nietzsche infrange, rende impossibile il vecchio razionalismo, sovverte il 1789, il XVIII secolo (lui che ne era un fervente), egli apre la strada piena e larga al duplice recupero del corpo e dell'anima.

Se Nietzsche fosse vissuto fino a ottant'anni, avrebbe visto Mussolini, Stalin e Hitler. Certo non li avrebbe riconosciuti come propri figli; tuttavia essi lo sono per l'epoca e per il primo grado dello spirito. Ma egli ne avrà per gli altri gradi dello spirito.

Si ebbe il sentimentalismo appassionato dell'Italia. Si ebbe la presenza immutabile della Spagna, protesta vivente contro le deviazioni, le dimenticanze, l'impoverimento di tutta l'Europa progressista.

Si ebbe l'intrusione della Russia con il suo estraneo e potente arcaismo ingarbugliato ove si annodano antiche primavere e antichi inverni dell'avventura umana. Il Russo viveva il cristianesimo come un barbaro del IV secolo. Per Dostoevski il peccato era qualcosa di concreto, realizzato nell'epilessia e nella prigione; lo stesso vale per Tolstoi.

Ciò è rimbalzato nella letteratura di prima del 1914 con Barrès, Maurras, Kipling, d'Annunzio, Georges Sorel, Péguy.

Dal 1914 tutta questa ondata di filosofia della forza nutre il destino russo, italiano, tedesco.

Di fronte a questi destini il mondo anglosassone è rimasto stupido dimenticando la parte che aveva al tempo della sua forza. L'esempio inglese, per tutta la seconda metà del XIX secolo, era stato meditato come un esempio di forza e di astuzia combinate in modo sapiente, essenzialmente nietzschiano. Questo esempio era sbocciato nell'esempio americano. Tutto quello che ci arriva di spontaneo dagli Stati Uniti fu per molto tempo mostrato dal punto di vista della forza. L'ultimo arrivo è stato la leggenda cinematografica dei gangsters.

VII
LA RINASCITA DELL'UOMO EUROPEO

Un certo pensiero della fine del secolo diciannovesimo e dell'inizio del ventesimo aveva preparato per gli europei gli strumenti di una rinascita quale non si era mai più vista da molti secoli, di una rivoluzione così completa da compiere un angolo di 360 gradi. A un certo punto i nuovi costumi hanno raggiunto definitivamente il pensiero cui si richiamavano.

Era nato un nuovo uomo, che reagiva contro la vita quotidiana, che dominava la città e la campagna, che restituiva all'anima e al corpo i valori della forza, del coraggio e della conquista; che voleva essere messo alla prova, avere tutte le esperienze, creare un'unità fra il sentimento, il pensiero e l'azione. Questo uso della ragione, al di là dei limiti del razionalismo e del romanticismo, doveva inevitabilmente sfociare nell'ordine politico per cercarvi la sua logica conclusione.

Fra la Russia, l'Italia e la Germania comparve quest'uomo che non s'impelagava per niente nelle vecchie dottrine del XIX secolo o che, volendo viverle nella loro essenza più autentica, le aveva frantumate conservandone solo gli elementi ancora utilizzabili. Quest'uomo rifece il cammino di Nietzsche. Prendendo le mosse dall'intellettualismo eccessivo dell'ultimo periodo, dopo un tuffo vertiginoso nei libri che avrebbe potuto essergli mortale e che invece lo temprò per tutta la vita, si scoprì infine nichilista davanti ad una *tabula rasa* ove erano abolite tutte le categorie e le vecchie restrizioni di una ragione diventata razionalismo e di una morale diventata ipocrisia. In un'epoca, dove le vecchie norme avevano completamente esaurito ogni efficacia, gli uomini più immorali diventavano logicamente i più morali.

V'è più moralità o ragione in un uomo che getta via un orologio che in quello che si ostina a ripararlo sapendo bene ch'esso mentirà sempre alla luna e al sole.

Gli uomini del nuovo tempo, nell'Europa orientale o centrale o meridionale, si scoprirono abbandonati dalla ragione e dalla morale. Si gettarono nella giungla che cresceva sulle macerie in mezzo alle quali erano nati; riconobbero soltanto il mito della Vita, poiché sapevano molto bene che la passione ricostruisce sempre la ragione in quanto deve necessariamente ordinarsi intorno a una forza dominante, mortificare la maggior parte dei suoi desideri a vantaggio del principale e graduare strumenti ed effetti. Ricreando la ragione, l'uomo d'azione ricrea la morale, che è un aspetto della ragione.

Così si videro uomini nati nel XIX secolo scuotersi di dosso la polvere delle meditazioni e delle dottrine. Il XIX secolo si era semplicemente stupito, aveva infine fantasticato e ragionato sulla nuova situazione creata dall'uomo con la scienza, l'industria, l'urbanesimo; il XX secolo doveva per forza dominare questa situazione. Si vede Mussolini sbarazzarsi in pochi anni del marxismo e dell'anarchismo, Lenin adattare i temi talmudici di Marx ai bisogni un po' sommari di un conquistatore tartaro, Hitler nemmeno entrare nel marxismo, ma correre subito, più in fretta degli altri, verso una sintesi del socialismo e del nazionalismo. Queste due invenzioni del XIX secolo furono ridimensionate l'una dall'altra, diventarono qualcosa di diverso da ciò che erano originariamente, confondendo le loro personalità. E questo è diventato il sistema di vita del XX secolo.

È apparso infine l'uomo nuovo in tutta la sua evidenza in Germania e in Italia. In Russia ci appare invece mutilato e compromesso, perché i «barbari», che sono dei «primitivi» influenzati e corrotti dalla decadenza che li circonda, cercano, come cani senza padroni, il cibo nelle pattumiere e quindi devono digerire gli avanzi peggiori.

L'uomo nuovo rimette al proprio posto i valori del corpo. Egli parte dai bisogni e dai dati del corpo.

Ecco la grande rivoluzione del XX secolo presentita da una parte del pensiero francese che non ha saputo però coglierla e renderla assimilabile alla nazione: la Rivoluzione del Corpo, la Restaurazione del Corpo[1].

[1] Cfr. nei miei *Ecrits de Jeunesse* (1917-1927), e in *Interrogation* (1917): raccolta di poesie sulla guerra del '14-'18. Vi si leggerà soprattutto una poesia: «Restauration du Corps».

L'uomo nuovo parte dal corpo, sa che il corpo è l'articolazione dell'anima e che l'anima non può esprimersi, spiegarsi in tutta la sua ampiezza, trovare una base consistente se non nel corpo. Non c'è nulla di più spirituale che questo riconoscimento del corpo. L'anima, che cerca e chiede la salvezza, si salva ritrovandosi nel corpo.

Niente è meno materialista di questo movimento. L'errore penoso dei nostri ultimi razionalisti, in cui è si rivelata la caduta, l'imbastardimento del loro pseudo-umanesimo, è stato di gridare al materialismo di fronte a una rivoluzione che invece salva ed offre di nuovo le sorgenti e le basi dello spirito.

La gioventù europea, che ha riscoperto, attraverso la pratica, spesso un po' forzata e ridotta, commerciale e spettacolare dello sport, i ritmi elementari della respirazione umana e della giornata umana, non era materialista. Nelle sue file si formavano i peggiori nemici del materialismo, sia del materialismo dei capitalisti dell'altro ieri sia del materialismo dei socialisti di ieri.

Cari signori della Borsa o del Parlamento, questi Scouts, questi Wandervögel, che riscoprivano la marcia nel sole o nella pioggia, la notte allo scoperto, gli alberi, i ruscelli, il gioco, il coltello, non erano materialisti.

Trascendevano la grande città, la fabbrica, il laboratorio, preparavano nel corpo il vaso spirituale della collera contro la schiavitù di una scienza e di una industria ancora ferme alle prime forme di applicazione sociale dei loro prodotti o delle loro scoperte.

Nel corpo restituito a se stesso i valori dell'anima ricominciavano a circolare generosamente. Erano il coraggio, lo spirito di decisione e di creazione. Non c'è pensiero senza azione. Non si pensa se non nella misura in cui si trasforma il pensiero in azione; lo si prova, lo si adatta e gli si assicura una base più solida per salire più in alto.

La gioventù europea, che aveva per lungo tempo pensato male, perché le avevano tolto la metà del pensiero, stava ricostruendo il suo strumento, anzi ricostruiva se stessa. Si stava per formare una forza irresistibile, la sola vera forza che sia mai esistita, la vera forza dello spirito coraggioso in un corpo coraggioso; questa forza avrebbe avuto facilmente ragione di tutto un mondo di macerie e di residui.

Tutto ciò è avvenuto molto lontano dalla Francia e dall'Inghilterra, a due passi dell'occidente invecchiato e sclerotizzato, a migliaia di leghe

spirituali. La distanza morale che all'epoca degli aeroplani separava Mosca Roma e Berlino da Parigi e da Londra era grande quanto la distanza fisica che separava fra loro queste città all'epoca delle diligenze.

Quando si parla di questo ingresso del nuovo pensiero nella politica, non possiamo considerare né l'Inghilterra né la Francia le quali sono state dapprima spettatrici passive e poi avversarie deboli.

Il movimento si è sviluppato in un'Europa centrale che va da Roma a Berlino e il cui orizzonte è formato da un lato dalla Russia e dall'altro dagli Stati Uniti. Il mondo democratico e liberale dell'Occidente non è servito ad altro che a rendere più compatta questa nuova civiltà.

Il movimento di rinnovamento è nato da due fatti convergenti, cioè dalla scoperta da parte degli europei di due uomini; l'uomo russo, ancora contadino, che non è stato guastato e consumato dalla vita urbana, e l'uomo anglosassone, pioniere, avventuriero, sportivo d'oltremare. L'uomo continentale, dopo essersi rinforzato con lo sport, si è lanciato come un avversario vigoroso a far concorrenza a questi due tipi d'uomini.

All'improvviso, verso il 1920, appare il prodotto dell'educazione sportiva che si sviluppa in Europa ormai da qualche lustro: il fascista, l'hitleriano. In questo tipo sono assimilati certi tratti del bolscevismo della guerra civile russa e del gangster americano.

Non si è mai data l'importanza che merita al fenomeno sociale dei gangsters. Secondo i loro costumi, secondo la loro moda individualista, gli anglosassoni reagiscono alle difficoltà sociali con una produzione densa di avventurieri. In Inghilterra non vi è stata nel XIX secolo quella rivoluzione socialista, che aspettavano stupidamente Marx ed Engels, perché i rivoluzionari potenziali hanno preferito andare in giro per il mondo piuttosto che fare barricate a Londra. La stessa rivolta irlandese è stata ritardata dall'enorme fenomeno dell'emigrazione. Tutta quella carica di furore propria agli anglosassoni, che non aveva più avuto modo di degenerare dall'epoca elisabettiana, è esplosa nella vita del *Far-West*. Nel *Far-West* si ritrovano i costumi liberi del XVIII secolo inglese con i suoi *highwaymen*. Quei costumi non sono morti. E il gangster è la pura e semplice riedizione del *highwayman* del *desesperado* e del bucaniere.

Dopo la figura dello sportivo americano, quella del gangster ha svolto un ruolo enorme nella fantasia di tutto il mondo, probabilmente ancora più di quello del bolscevismo. Diffondendo l'immagine del gangster il cinema ebraico di Hollywood ha contribuito a creare il tipo d'uomo che porta a termine la distruzione dell'ebreo, inteso come tipo d'uomo ultracittadino e intellettuale. Ciò è dovuto al fatto che l'ebreo di Hollywood veniva dall'Europa Orientale e portava con sé un puzzo di violenza. Nel gangster è facile scoprire anche il mafioso italiano mescolato ad elementi nordici.

L'europeo, quando era ancora abbastanza giovane per l'azione, ha rinnovato in parte la sua fantasia di fronte ai *films* americani. Intanto la Francia beveva aperitivi e andava a pesca.

L'hitleriano è nato dalla convergenza dei seguenti elementi: il combattente della Grande Guerra, formatosi nelle Sturmtruppen o nell'aviazione, diventato l'uomo coraggioso dei corpi franchi, il terrorista-assassino di Rathenau; il boy-scout, il wandervögel, che girava da un ostello della gioventù all'altro fino ai confini dell'Europa, alla ricerca di una salvezza sconosciuta; il comunista risoluto a tutto; il cittadino nevrastenico eccitato dall'esempio dei fascisti italiani e dei gangsters americani, dei mercenari delle guerre cinesi e dei soldati della Legione Straniera.

È un tipo d'uomo che rifiuta la cultura, che si irrigidisce in mezzo alla sua depravazione sessuale ed alcoolica sognando di dare al mondo una disciplina fisica dagli effetti radicali.

È un uomo che non crede nelle idee e quindi nemmeno nelle dottrine. È un uomo che crede solo nelle azioni e che compie i suoi atti secondo una mitologia molto sommaria.

Quest'uomo somiglia molto stranamente al tipo di guerriero che vien fuori in ogni situazione critica. Ha qualcosa del crociato, del soldato della guerra dei cento anni, del mercenario delle guerre di religione, del *conquistador* spagnolo, del pioniere puritano, del volontario giacobino, del veterano napoleonico. Si identifica con il soldato di Alessandro Magno o di Cesare, che partecipò a una reazione brutale contro il decadentismo raffinato.

Quest'uomo cerca in tutti i modi di sfuggire al soffocamento della città moderna. Si rifugia nei campi di lavoro o nell'esercito. Ha paura di se stesso. Ma suo figlio non ha più paura di se stesso; nel figlio non c'è più lotta: la rivoluzione è compiuta e fiorisce.

Questo nuovo ragazzo, questo ragazzo del continente europeo, questo ragazzo del XX secolo, afferma la nuova fede, i nuovi costumi, i nuovi

desideri, la nuova forma d'azione, attraverso gli avanzi delle ideologie del XIX secolo che egli trascina nel suo movimento. Parla di socialismo e di nazionalismo. Ma avvicinando le due cose, le ha profondamente alterate e trasformate; correggendo l'una con l'altra, le ha superate ambedue.

Il fascismo e l'hitlerismo superano il socialismo e il nazionalismo come annientano il capitalismo e il liberalismo. L'azione spezza quei sistemi separati, queste morfologie particolari: ciò non significa che non le analizzi e non ne riesprima gli elementi ancora utili.

L'azione spezza le vecchie serie di idee, libera ogni idea e nello stesso tempo rompe e disperde i gruppi d'uomini che mantenevano in vita la rigidità delle ideologie.

Il totalitarismo offre la possibilità di una restaurazione fisica e spirituale dell'uomo del XX secolo, dell'uomo che esige la propria integrità e che l'impone nell'ambito delle condizioni sociali insufficienti che ha trovato.

Per rispettare il nuovo giovane nel corpo, che è stato restaurato dallo sport, dall'allenamento atletico e militare, bisogna rispettarne l'anima. Quindi è necessario riordinare il meccanismo del profitto capitalistico. In tal modo lo sport e l'atletismo rendono concrete le preoccupazioni del socialismo. Ma futuristi e nietzschiani distruggono il socialismo astratto di Marx e sviluppano il problema tenendo conto della realtà.

La condizione umana non soffre solo a causa del capitalismo, ma anche del suo incontro con il nazionalismo. L'uomo viene stroncato e sfinito nelle fabbriche e negli uffici non solo dall'abuso del guadagno, ma anche dall'ingiusta ripartizione delle materie prime e del lavoro fra le varie nazioni. Qui il totalitarismo si scontra con il nazionalismo; ma, con la classica tecnica del superamento, si servirà del nazionalismo contro il nazionalismo.

Il popolo tedesco è di gran lunga il più numeroso d'Europa e il più industriale; quindi soffre ancora di più degli altri delle cattive condizioni dell'Europa divisa da venti capitalismi nazionali. Il popolo tedesco con un rude orgoglio proletario assume la rivendicazione di questi venti popoli che sembrano a prima vista suoi rivali a causa della condizione apparentemente privilegiata in cui li aveva posti il sistema di Versailles e di Ginevra. Questi popoli, cioè la Francia e l'Inghilterra, avevano intuito nel 1918 la necessità di superare le strutture del capitalismo nazionale, ma

non erano stati capaci di realizzare questo superamento. Ginevra morì per la sua timidezza e ipocrisia.

Il socialismo tedesco distrugge attraverso la guerra la struttura dei capitalismi nazionali. D'altronde il suo concetto di nazionalismo si è ampliato, durante la sua rivoluzione, in modo considerevole per due motivi:

1. Per il fatto stesso che raduna tutti gli appartenenti alla nazione tedesca, costituisce una massa di novanta milioni di uomini la cui statura rende inutile e debole la forza di tutti gli altri gruppi europei, fra i quali il più numeroso ha solo quarantacinque milioni di uomini e i meno numerosi uno o due milioni.
2. Il socialismo tedesco, basandosi sul razzismo, si fonda su un principio che gli permette di correggere lo squilibrio che crea e di ristabilire su una base valida lo sviluppo futuro della rivoluzione. In Europa il razzismo è l'arianesimo. Ora tutti gli elementi etnici europei sono arii a differenza degli ebrei, dei meticci semiti o negroidi. Da questo punto di vista il germanesimo non è altro che la punta più avanzata del'europeismo.

Il raggruppamento totale dei tedeschi nel mezzo dell'Europa e la restaurazione della loro forza rivelano ciò che già era conosciuto nel Medio Evo: l'esistenza cioè di una stirpe germanica al di sopra delle altre stirpi arie dell'Europa.

Ciò è stato incarnato dapprima nel regno dei Franchi che ha riunito i tedeschi della Gallia, della Germania e dell'Italia... e che ha trovato il suo massimo splendore nell'800 con l'Impero di Carlo Magno. Poi si è incarnato nel Sacro Romano Impero germanico, la cui sovranità è stata accettata o sostenuta da tutta l'Europa cristiana fino al XIII secolo. Infine si è incarnato per la terza volta nell'Europa monarchica e aristocratica dal XIII al XIX secolo, che rivelava in tutte le sue dinastie e famiglie la sua origine germanica. Capetingi e Borboni sono stati spesso tentati di rivendicare il titolo di Imperatori dei Tedeschi come discendenti legittimi dei capi franchi.

Con la duplice rivoluzione nazionale e socialista del popolo tedesco si giunge ad una duplice reintegrazione, quella dell'Europa aria e cristiana e quella dell'Europa dei movimenti socialisti.

Nuova Roma e nuova Ginevra.

Soltanto alle Chiese rimane di ritrovare posto nei giusti limiti.

La rivoluzione europea trascende le facili ricette dello sport e del cor-

po; trascende anche la stretta disciplina del militarismo. Nel militarismo si erano rifugiate alcune verità e consuetudini essenziali; ma erano state corrotte dall'intrusione di certi pregiudizi razionalisti.

Le antiche virtù dell'atleta e del cittadino armato della Grecia, del cavaliere cristiano dell'Europa medievale si ritrovavano sfigurate nell'ufficiale moderno, appiccicato ai fianchi dell'esercito democratico. Egli conservava uno stile sobrio e modesto, il senso della dedizione e una taciturnità monacale.

L'uomo nuovo ha riunito quelle virtù che da molto tempo si erano gravemente divise e spesso contrapposte le una alle altre: il contegno dell'atleta e del monaco, del soldato e dell'attivista.

Un monaco o un santo è un atleta che trasferisce in un'altra sfera gli sforzi e i meriti dell'atleta o dell'eroe. Quindi non esistono atleti veri che non siano in potenza dei monaci. Il monaco o l'atleta, il santo e l'eroe si ritrovano nel soldato. Tutto ciò acquista un profondo significato terrestre a patto di non assumere la direzione ideologica dell'uomo impegnato politicamente. Ma ormai nessun uomo politico può dare una pienezza alla sua direzione terrestre se non la eleva a un'altezza metafisica.

Tutto ciò sta attuandosi, nei limiti e nelle possibilità del nostro tempo, nel tipo dell'uomo fascista o hitleriano che si realizza nella struttura del partito, dello Stato, del popolo totalitario.

Totalitario. Tutti i grandi movimenti della storia europea, la Chiesa, la massoneria, le monarchie, le aristocrazie, le democrazie, i movimenti puritani e giacobini, i socialisti, comunisti o anarchici, hanno cercato di diventare e di essere totali.

La rivoluzione, che sta avvenendo in Europa, è totale perché è la rivoluzione dei corpi, la restaurazione dei valori nati dal corpo, legati al corpo, e nello stesso tempo è la rivoluzione dell'anima che si scopre di nuovo, ritrova tutti i suoi valori attraverso i valori del corpo.

Coraggio, pazienza, sacrificio, forza, durezza, risoluzione, decisione non sono forse le virtù del corpo come quelle dell'anima? Il corpo è lo strumento attraverso cui l'anima può diventare più grande, può riconoscersi, cogliersi, realizzarsi, attendendo di meglio.

Non bisogna leggere in questo saggio una esaltazione esclusiva del corpo, ma neppure una metafisica ridotta sullo schema sommario e privo di irradiamento terrestre della semplice riunione d'anima e corpo.

In ultima istanza, noi non crediamo né al corpo né all'anima: né al corpo che è semplicemente il sostegno dell'anima, né all'anima che ha bisogno del corpo per specificare la sua esistenza; al di là delle categorie spirituali del corpo e dell'anima noi vediamo l'essere [1].

L'uomo totalitario cerca una sola libertà, che è potenza e pienezza nella disciplina delle passioni e nella rinunzia graduale dall'una all'altra fino a un culmine evanescente. Solo su questa strada si trova la libertà. All'inizio di una rivoluzione, quando l'individuo distrugge i vecchi legami e afferra nuovi strumenti con mani ancora forti e abituate alle vecchie discipline, può essere anche attuato un altro tipo di libertà. Ma molto in fretta questa libertà comincerà a deformarsi, a decadere e si perderà come un'illusione che lascia solo un rimorso, poi un senso di impotenza.

L'uomo deluso riflette e scopre che la libertà non si trova in ciò che è congiunto e unito. Mancando una Chiesa rinnovata, cerca la salvezza in una nuova comunità. Così il nazionalismo e il socialismo cominciano a muoversi in senso contrario al liberalesimo e alla superficiale democrazia politica.

Le ondate rivoluzionarie, che predicano il ritorno alla tradizione, diventano sempre più numerose e più alte, e riusciranno prima o poi a trascinare via tutti gli avanzi accumulati da quell'epoca di rotture e di esplosioni che è stato, dalla Rinascenza in avanti, il periodo del razionalismo.

Ritorniamo ad un totalitarismo come nel Medio Evo, cioè ad una potente convergenza di tutte le passioni, di tutte le idee su tutti i piani in un'unica direzione.

Ritorno al Medio Evo? Non esiste, per gli uomini, il ritorno al passato, ma esiste un nuovo passaggio tra gli uomini di idee che vanno e vengono tra loro, chiamate e respinte dalla necessità della loro danza perpetua. L'umanità ha già conosciuto cumuli di Medi Evi.

[1] Oltre l'Essere noi vediamo ciò che l'Occidente non vede oppure nasconde, ma non è qui il luogo adatto per parlare di ciò che esiste al di là dell'Essere.

VIII

SCRITTO NEL GIUGNO DEL 1940

La Francia è stata distrutta dal razionalismo cui il suo genio era stato ridotto. Oggi, il razionalismo è sconfitto, e ci si può rallegrare di questo. Per far vivere qualcosa di nuovo in Francia occorreva soltanto la distruzione del mostro che la rodeva; i Francesi erano troppo malati per guarire con le proprie forze.

Se si pensa all'Europa e all'umanità – dove l'influenza del razionalismo, se non fosse stata sempre combattuta e compensata, sarebbe pervenuta a falsare i veri valori della vita, della passione e della ragione – di tale disastro si può ben essere contenti.

La Francia non possedeva più né anima né corpo; un piccolo meccanismo rimontato ancora un'ultima volta faceva le loro veci. Il piccolo meccanismo è andato in frantumi al primo urto. Alcuni – tra i Francesi – credevano ancora al funzionamento di questo meccanismo per abitudine, ignoranza, stupidità, altri invece tentavano, bene o male, di staccarsi dalla Francia e di rilanciarla nella grande ondata della rivoluzione europea. Da una parte le apparenze, i ritardi dell'esperienza russa lusingavano e prolungavano in tal modo le scappatoie del razionalismo francese; dall'altra, l'amor proprio accoppiato ad un'inibizione falsamente patriottica impediva allo spirito francese di mettersi nel nuovo turbine che agitava l'Europa.

La Francia degli scouts, dei marciatori, degli sciatori non era così forte da imporsi alla Francia dei pantofolai, dei pescatori, dei bevitori di Pernod, dei parolai dei comitati, dei sindacati o dei salotti. La Francia dei militanti di d'estrema sinistra o d'estrema destra non era così forte da im-

porsi ai verbaioli conservatori che si autodefinivano senza vergogna moderati, radicali o socialisti.

La Francia che aveva letto Sorel, Barrès, Maurras, Péguy, Bernanos, Céline, Giono, Malraux, Petitjean non era così forte da imporsi alla Francia che leggeva A. France, Duhamel, Giraudoux, Mauriac, Maurois.

La Francia del Marocco, dell'Indocina, degli aviatori e dei missionari non poteva imporsi alla Francia dei pantofolai, dei giocatori di carte e di bocce, degli ignoranti della geografia.

La massoneria vetusta; il cattolicesimo dei vescovi-prefetti che annuncia un razionalismo più rozzo di quello dei professori della Sorbona sotto il nome usurpato del tomismo o con una tiritera rimbambita di vecchie zitelle sul Sacro-Cuore o sul Cuore di Giuseppe; la Legion d'Onore con i suoi duecentomila «membri»; la società di mutuo soccorso e di pompe funebri che seppelliva, appena nata, la gioventù (École normale, Politecnico, Ispettorato delle Finanze, Consiglio di Stato, Quai d'Orsay, etc.); i funzionari e gli istitutori, che invidiavano ed imitavano nel loro anticonformismo il conformismo delle classi dirigenti; la Stampa (milionari incolti attorniati da camerieri umiliati); la letteratura con le sue accademie per penne scialbe, i suoi centomila premi, le sue riviste squallide (ivi compresa la N.R.F., che è invecchiata più in fretta della *Revue des Deux Mondes* o la *Revue de Paris* del secolo scorso, esitante tra gli aspetti secondari del surrealismo e le pedanterie del più vecchio clan dei maestri razionalisti); la nobilità imborghesita che confondeva le maniere insipide per quelle buone; la borghesia che soffocava il resto del suo buon umore sotto l'imitazione degli insipidi modi della borghesia blasonata; il giudeame accanito nel mantenere tutte le corruzioni nell'idea vigliacca e stolta ch'esse soltanto possono assicurargli protezione; la piccola borghesia paralizzata fra cinema e caffè; gli operai, più borghesi dei borghesi, vedono nei movimenti sociali solo una speculazione ciclica sui salari, tanto capaci d'essere antifascisti ma capaci d'applaudire da lontano una Russia d'operetta, incapaci di diventare patrioti quando un lontano *speaker* moscovita lo chiede loro, ma capacissimi di ridiventare disfattisti e detrattori al primo segnale; i contadini vergognosi del proprio stato che si rassegnano con acredine a far soldi – tutto questo era la Francia e soltanto questo.

Invano l'ordine magnifico dei coloni francesi ha operato in Africa ed

in Asia, invano gli aviatori hanno operato nell'Atlantico ed invano pure è stato che la letteratura abbia riaperto i cammini della vera ragione, della poesia e della mistica.

Da quando Claudel è invecchiato, Bernanos è il più potente fra gli scrittori cristiani. Anche Mauriac è uno scrittore cristiano, ma che, descrivendo le perversità dell'anima, la deviazione della carne, il peccato dello spirito, si confonde con il suo oggetto.

Bernanos possiede il senso di quel cristianesimo robusto del Medio Evo che noi ammiriamo e rimpiangiamo. Nella sua visione solo il demonio è debole e meschino, ma tutti gli elementi del mito e del rito sono forti; il Peccato e la Grazia si abbandonano a una lotta che è un leale dispendio di nervi e di muscoli; la preghiera è un movimento che rimescola e trascende il sangue, ma che prende anche il suo calore; la carità è una fatica da legionario romano o francese.

Egli vive al largo nel solo mondo vivente, quello dove hanno vissuto non solo i poeti e i santi, ma anche i veri filosofi, il mondo della visione, il mondo dove si vedono le cose come sono, invece di come appaiono. Mondo dove le cose vivono d'una doppia vita, tripla, quadrupla, mondo dove esse posseggono più dimensioni; mondo dove una «natura morta» si agita come un corpo saltellante, come un corpo glorioso, mondo dove gli esseri umani sono incessantemente nel vasto moto del Peccato, dell'Incarnazione, della Redenzione, del Giudizio Finale, mondo dove tutto è almeno romanzesco e romantico, e di più, ancor di più surreale, simbolico. I simboli dei poeti e dei mistici significano che le cose sono altro. Le cose di «questo mondo» non sono mai così vive come agli occhi del mistico. Non ci sarebbero né pittori, né poeti, né musicisti se non ci fossero i mistici. Gli artisti sono mistici ritardatari nell'apparente e nell'immediato, sono mistici prigionieri del primo momento della mistica ma comunque mistici.

Bernanos è un mistico di primo e secondo livello. Non per niente in lui non c'è cedimento di quella potenza e di quella grazia d'altri tempi. Come Giono, suo pari per ispirazione e vigore, egli subisce l'influenza d'una Francia deleteria e sbava talvolta in una specie di demagogia sentimentale, di compiacenza piagnucolosa. Questo cristiano di buona razza, questo erede di Bloy, di Villiers, di Barbey, di de Maistre precipita in un delirio anarchico dove, sorpreso dalla novità del secolo, odia più gli

inaspettati e misteriosi difensori di ciò che ama che i suoi nemici tradizionali.

Analogamente Giono che ha ripreso, sembra, dalle mani incerte di Claudel la fiamma del grande lirismo maschio, del grande animismo spirituale, che ha scritto sulla natura sfigurante e simbolizzante pagine di grande vigore come non si erano lette da *Cette heure qui est entre le printemps et l'été*, dopo alcune grandi tavole di Zola, di Balzac, dopo Jocelyn, pagine d'una eloquenza visionaria come non si erano più lette dopo Michelet, Hugo e Bossuet, Giono cade talvolta nella predica, in discorsi senza né capo né coda, ad uso di quei « discepoli » professionali che vanno volentieri a tergere i loro piedi piatti sullo zerbino dei profeti.

Non ha, e a ragione, il ritegno astuto di un Montherlant, che si restringe sempre più all'ironia. Montherlant, partito dall'alto della sfida lirica ed epica di *Songe* e di *Olympiques*, è retrocesso, di sfuggita è vero, attraverso le rare bellezze di *Fontaines du Désir* all'arte della notazione che stuzzica ma che alla lunga si immiserisce. Certo questo ammirabile stilista non ha ancora detto la sua ultima parola e senza dubbio scuoterà le catene che lo ornano.

Céline ha preso posto fin dal primo istante nel gruppo dei veri scrittori. Ha rimesso la letteratura francese in una delle sue vene più certe, la vena medioevale, la più profonda, la più veggente. Cogliendo ciò che palpita nel suo istante più convulso, egli lo precipita nell'abisso dell'ultima confessione con la pedata d'una collera sovrumana, d'una risata i cui ultimi echi si fanno sentire nel più alto dei cieli piuttosto che nei gironi dell'inferno.

Malraux da sempre è fuggito dalla Francia e ha tentato di porre per il mondo intero un tipo d'uomo che partecipa del bolscevico, del fascista e del cristiano. Alta impresa che lascia la Francia nei suoi bassifondi.

In questa cattedrale raddrizzata dai migliori scrittori francesi, al di sopra di un popolo fiacco e rincoglionito che resta rincantucciato nella sua osteria o nel suo salotto, Céline è il potente scultore delle fogne, Giono traccia la grande flora terrestre e celeste dei capitelli, Bernanos descrive il Cristo in Gloria al centro del timpano, il grande Cristo bianco e virile della nostra religione aria. E, discretamente, in un angolo c'è Jouhandeau.

Bel gruppo, muscoloso nel corpo e nell'anima, degno di succedere a

quello di Claudel, Péguy, Jammes, Apollinaire, Bloy – e a quello di Villiers, Barbey, Lautréamont, Rimbaud, Verlaine, Baudelaire e Nerval.

Cattedrale vanamente aperta sopra un popolo umiliato? Questa visione d'una magnificenza immaginaria può essere inserita, incarnata nella realtà forgiata dai primi bolscevichi, dai fascisti, dagli hitleriani, dai Francesi d'Africa? Può essa essere resa viva da questa congiunzione? Si potrà dire quale fu l'ansia della speranza o l'ultimo sospiro della vita che vede morire quel che avrebbe potuto ancora essere?

Che cosa si può fare di un popolo abbrutito da due secoli di razionalismo e individualismo, che hanno dissolto ogni eco dell'universo nell'uomo, che hanno privato i Francesi della loro anima come del loro corpo?

Se ne dubita quando si pensa a ciò che rappresentano e possono ancora ispirare gli scrittori dell'altra obbedienza, quella non cristiana: Gide, Valéry.

Che cosa si può ora ricavare da Valéry, dallo stesso Gide, al di fuori dell'ammirabile esempio della perfezione estetica, della sapiente e ricca sobrietà che la loro opera ha formato per sempre?

Dopo il Barrès prima maniera, con una cura più lenta e più prolungata, una riuscita ben più sfumata, essi hanno finito, portato a termine un profilo dell'uomo francese.

Al pari di Valéry, Gide non ha ignorato la ricarica poetica e mistica della grande epoca simbolista di cui ambedue hanno visto la fine. Ma l'uno come l'altro l'hanno impiegata con prudente parsimonia.

A mezza strada fra il simbolismo della fine del XIX secolo e il neoclassicismo dei primi lustri del XX, Gide ha scolpito su una faccia della medaglia la curiosa figura d'un tipo francese, debole e resistente nello stesso tempo, capace di utilizzare la propria debolezza ricavandone supreme risorse[1]. Valéry scolpiva l'altra faccia. Il tipo è senza dubbio più vicino alla realtà immediata, con i suoi pregi e con i suoi difetti, della figura risorgente, più abbozzata che completata, gettata a grandi colpi di pollice, dopo Claudel, dai Péguy, dai Bernanos, dai Giono e dai Malraux.

Gide ha disegnato la faccia sentimentale e morale, Valéry quella poetica e filosofica.

[1] Ma ricordiamoci che nello stesso tempo, Claudel, ben lungi dal trovarsi nel simbolismo o nei suoi rifiuti, ne prosegue al contrario le tendenze positive e creatrici verso un supremo punto di fioritura e di culmine.

Tipo d'uomo delicato e limitato, decadente ma vigile verso gli effetti della propria decadenza, perlomeno nello spirito se non in tutto l'essere, vive poco, ma vive squisitamente il poco che vive; infinitamente colto, è però nutrito della sola cultura e non la nutre più con una esperienza vissuta. Quasi chiuso alla politica ed alla profonda inquietudine della vita minacciata che si traduce nella politica. Quando Gide vi si è avvicinato, egli ha sempre notato la sorpresa e lo scompiglio dell'individuo che subisce improvvisamente il contraccolpo del destino collettivo. Valéry vi si è offerto solo da angoli molto più lontani e sottili.

Valéry ha ignorato il cristianesimo o l'ha avvicinato con il rispetto altezzoso, la politica glaciale d'un umanista che ha altre gatte da pelare. Gide, nato cristiano ed incapace di morire in una pelle diversa da quella cristiana, ha tentato tutte le incursioni possibili nel regno d'un ipotetico paganesimo. Non è mai stato così compiuto in se stesso e così fedele a se stesso che quando si è tenuto al limite stesso dei due mondi; un piede nell'uno e un piede nell'altro, sempre incapace d'operare una scelta. Più Erasmo che Goethe, ma un Erasmo molto più artista e meno pedante.

Anche Maurras ha conosciuto questo dramma, quello del grande umanista europeo dei nostri giorni che conosce profondamente la forza e la debolezza del cristianesimo, che proclama questa forza e questa debolezza, ma che teme l'esempio di Voltaire e anche quello di Nietzsche, rinuncia ad una scelta di campo decisiva ch'egli giudica fatale, pur provando la tentazione della scelta.

E dopo tutto, Nietzsche ha mai potuto raggiungere Voltaire? Come i suoi comtemporanei del simbolismo francese non ha forse anch'egli attribuito al suo Superuomo anticristiano tutta una mistica che è nel cristianesimo e, d'altronde, anche nel precristianesimo delle religioni dei misteri e della salvezza, da lui disprezzato quanto il precristianesimo del pitagorismo, del platonismo?

Maurras ha conosciuto lo stesso dramma di Gide, ma lo ha vissuto diversamente, proiettandolo al di fuori, iscrivendolo nel secolo, tentando secondo la norma di Goethe di liberarsene attraverso l'accumulo di opere e di azioni, e liberandosene veramente nel suo destino personale se non in quello dei suoi discepoli. Tutto sommato, per la compiutezza, la risoluzione del suo dramma, Maurras è più vicino a Goethe di quanto lo sia Gide.

C'è anche Giraudoux. Colui che offre al pubblico i pezzi disgiunti del dramma, pezzi raccattati nel suo spirito che non ha potuto sopportare il peso totale e ha lasciato cadere l'insieme che solo il genio può concepire ed esaminare. Pezzi raccattati e prontamente rielaborati, vivamente rimodellati con gran quantità di preziose faccette e rimontati in più macchine teatrali molto prestigiose.

Con Giraudoux, il simbolismo diventa di dominio pubblico; ed è solo il simbolismo già ritoccato dopo il 1900 dal neoclassicismo, assottigliato da Gide e Valéry.

È così che Renan e il Parnaso avevano trovato il loro intermediario in Anatole France.

Mentre questi rappresenta il peccato francese di prima del 1941, Giraudoux rappresenta il peccato francese del 1939. Esitazione deliziosa, equilibrio delicato: la guerra di Troia avrà luogo, non avrà luogo. Una borghesia, accanita nel solo sforzo di fuggire la vita, si compiaceva di questi sofismi speciosi e rassicuranti.

All'ultimo minuto, venivano chiesti i pieni poteri per un regime da anni accarezzato nella sua morale decadente e nella sua filosofia rinunciataria. Perlomeno France nei suoi romanzi era stato più severo nei confronti del mondo radicale.

Gennaio - Luglio 1940

POSTFAZIONE

Ho voluto il disordine apparente del quaderno d'appunti. Questo per me fu una conquista, momentanea; quella di rompere cioè il movimento continuo del discorso che prevaleva nei miei vecchi saggi, movimento che continuamente si cancellava e continuamente si ricreava.

Il mio pensiero sembrerà piuttosto disordinato là dove passa continuamente dalle considerazioni di storia letteraria a quelle di storia generale e viceversa. Ma questa alternanza è propria degli animi che sono intorno a me.

Conclusioni troppo azzardate. Lascio, ancora una volta, agli sprovveduti il piacere un po' stupido di esclamare: «Non conclude, non costruisce». Ma l'avete mai letto un libro che costruisce esteriormente il futuro e non cade nella più ridicola utopia? La costruzione dell'avvenire è inclusa nella critica del passato e del presente.

Ed io non sono voluto andare oltre a quanto avevo detto nel giugno del '40 e a quanto allora mi era possibile pensare.

SOMMARIO